Kur'ân Üzerine
MAKALELER

RUDI PARET

Derleme ve Çeviri
Ömer ÖZSOY

BİLGİ VAKFI YAYINLARI
Sümer-1 Sok. No: 12/9
tel: (0312) 231 66 53
Kızılay-ANKARA

Bilgi Vakfı Yayınları: 3
Kasım 1995, Ankara

ISBN 975-8068-01-6

dizgi:
Kevser Demiralay

kapak:
AYCAN Grafik

baskı, kapak baskı, cilt:
Saray Matbaacılık Ltd. Şti. ANKARA

Teşekkür

Büyük Alman şarkiyatçı Rudi Paret'in Kur'ân'a ilişkin yayınlanmış makalelerinin bir araya getirildiği bu çalışmanın ortaya çıkmasında, bu satırların sahibinin yanında pek çok kişinin katkısı oldu. Böyle bir derleme hazırlamaya karar verdiğimde Paret'in bütün makaleleri elimde değildi. Bu kolleksiyonun tamamlanmasını değerli arkadaşım Dr. Ali Dere'ye borçluyum. Çeviri esnasında karşılaştığım bütün zorluklar konusunda, Alman-dilbilimci dostum Ahmet Karamercan hiçbir müracaatımı geri çevirmedi. Türk okurunun alıştığı bir yöntem olduğu için, orijinal metindeki diğer dillerden yapılan alıntılar da Türkçe'ye çevrilmiştir. Latince, İtalyanca ve Fransızca metinlerin çevirisi için Hocam Prof. Dr. Salih Akdemir Bey, İngilizce metinlerin çevirisi için arkadaşım Dr. Osman Taştan zaman ayırdılar. Katkılarıyla ortaya çıkan bu çalışmanın bütün sorumluluğunu üstlenmekle birlikte, emeği geçenlerin hepsine ve çalışmanın basım ve yayımını üstlenen Bilgi Vakfı adına Vakıf Başkanı Sayın M. Akif Ersin'e burada teşekkür etme imkanı bulduğum için sevinçliyim.

Ömer Özsoy

İÇİNDEKİLER

ÇEVİRENDEN 9

Rudi Paret (1901-1983) 10
Paret'in Kur'ân'a ve Kur'ân Araştırmalarına İlişkin Görüşleri 11
Paret'in Yayınlanmış Eserleri 21
Çeviriye Dair 30
Kaynakça 33

MAKALELER 35

1. Yeni Bir 'Bilimsel Kur'ân Tercümesi'nin Planı (1935) 37
2. Kur'ân'da'ki *baqıyye* Kelimesinin Anlamı Üzerine (1950) 48
3. Kur'ân'da Tarih (1951) 54
4. 9. Tevbe/122 ve Cihâd (1953) 72
5. Bâkıllânî'nin "Kur'ân Öğretisi"ne İlişkin Görüşleri (1956) 77
6. İlk Mesajlardaki Anafikirler (1957) 86
7. 17. İsrâ/1'deki "Uzak Mescid" (1959) 91
8. Tarihte ve Günümüzde Kur'ân (1960) 95
9. Tarih Kaynağı Olarak Kur'ân (1961) 116
10. 107. Mâ'un Sûresi (1961) 138
11. 107. Mâun/4-6. Ayetlerin Tefsiri (1971) 142
12. Kur'ân ve Kader (1963) 144
13. 109. Kâfirûn Sûresi (1964) 150
14. 57. Hadid/12-13 ve "Zeki ve Budala Bakireler" Meseli (1967) 154
15. 55. Rahman/6'daki *en-necm* Kelimesinin Anlamı Üzerine (1967) 158
16. 2. Bakara/256: *lâ ikrâhe fi'd-dîn* Hoşgörü mü, Teslimiyet mi? (1969) 160
17. Kur'ân Tetkiki Üzerine (1974) 162
18. Metin Tenkidi Açısından Kullanılabilir Durumdaki Kur'ân Varyantları (1974) 169
19. 112. İhlâs/2'deki *samed* İfadesi Üzerine (1979) 179

KAYNAKÇA 183
FARKLI KARŞILAŞTIRMA NÜSHALARI 189
KARMA DİZİN 190

Metinde Kullanılan Transkripsiyon Sistemi

		ẓ	ظ
s̱	ث		ع
ḥ	ح	ğ	غ
ḫ	خ	q	ق
ẕ	ذ	â	ا
ṣ	ص	û	و
ḍ	ض	î	ي
ṭ	ط		

Metinde Geçen Süreli Yayınların Kısaltmaları

ArOr	*Archiv Orientálni*
BiOr	*Bibliotheca Orientalis*
MW	*The Muslim World*
NZM	*Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*
OLZ	*Orientalistische Literaturzeitung*
RSO	*Rivista degli studi orientali*
RGG	*Religion in Geschichte und Gegenwart*
WG	*Die Welt als Geschichte*
WI	*Die Welt des Islams*
WZKM	*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*
ZAL	*Zeitschrift für arabische Linguistik*
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*
ZRGG	*Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*

Metinde Kullanılan Kısaltmalar

a. g. e.	adı geçen eser
a. y.	aynı yer
bkz.	bakınız
ed.	neşreden (Editör)
Hrsg.	neşreden (Herausgeber)
H.	hicri
krş.	karşılaştırınız
M.	miladi
M. S.	Milattan sonra
Mec. Tef.	*Kitâbu'l-Mecmû'a mine't-Tefâsîr*
no.	numara
NS	yeni seri numarası
s.	sayfa
st.	sütun
t. y.	basım tarihi yok
vb.	ve benzeri
vd.	ve devamı

ÇEVİRENDEN

Rudi Paret (1901-1983)

3 Nisan 1901'de Almanya'nın güneyinde Wittendorf'da bir protestan papazın oğlu olarak dünyaya geldi. Başlangıçta babası gibi Hıristiyan ilahiyatı tahsil etmek isteyen Paret, o zamanlar Tübingen Üniversitesi'nde Doğu Dilleri profesörü olarak görev yapmakta olan Enno Littmann'ın da etkisiyle şarkiyat öğrenimi görmeye karar verdi. 1924 yılında Littmann'ın yanında Arap Edebiyatı üzerine doktora (*Sîrat Saif Ibn Dhî Jazân. Ein arabischer Volksroman*), 1926'da doçentlik tezi hazırladı (*Der Ritter-Roman von `Umar an-Nu`mân und seine Stellung zur Sammlung von Tausendundeine Nacht. Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte*). Bir kaç yıl Tübingen Üniversitesi Doğu Dilleri Semineri'nde asistan olarak çalıştıktan sonra 1930'da Heidelberg Üniversitesi'nde öğretim görevliliğine atandı. 1940 yılında Bonn İslam-bilim ve Sami Diller Kürsüsü'nün başkanlığına getirildi. 1942'de Alman Silahlı Kuvvetleri Afrika Kolordusu'nda tercüman olarak savaşa katıldı ve 1944'de Amerikalılara esir düştü. İki yıl esaretten sonra serbest bırakıldı. Akademik hayatına uzun bir ara verdikten sonra Tübingen Üniversitesi'nden aldığı davet üzerine 1951 yılında hem memleketine, hem de profesör olarak üniversiteye döndü. Emekli olduğu 1968 yılına kadar burada İslam-bilim ve Sami Diller profesörü olarak görev yaptı. Bilimsel çalışmalarını emekliliğinden sonra da sürdürdü ve kısa süren bir rahatsızlık döneminin ardından 31 Ocak 1983'de vefat etti.

Paret'in Kur'ân'a ve Kur'ân Araştırmalarına İlişkin Görüşleri

Çok sayıda değerlendirme ve eleştiri türü yazılarının dışında Paret'in, çoğu Kur'ân'a ilişkin olmak üzere İslam-bilim ve Sami Diller alanlarında 80'e yakın çalışması yayınlanmıştır. Paret'in ilk dönem çalışmaları doğrudan doğruya Arap Edebiyatı'nın değişik dalları üzerinde yoğunlaşmaktadır. O bir semitist olarak Arap Edebiyatı ile ilgisini hiç kesmemiş olmakla birlikte, onun esas ilgi odağını Kur'ân oluşturmuştur. Kendi ifadesine göre, ilk kez, İslam dünyasında kadının durumu konusunu araştırırken Kur'ân'a bilimsel anlamda ilgi duydu -sözkonusu çalışmasını (*Zur Frauenfrage in der arabisch-islamischen Welt)* 1934 yılında yayınlamıştır. Mevcut Kur'ân çalışmalarında gördüğü yetersizlikten hareketle çalışmalarına başladı. Hedefi; Kur'ân metninin ortaya çıktığı ortamı -büyük ölçüde yine Kur'ân yardımıyla- tasavvur edip, metnin içerdiği ibarelerde o zaman ne kastedilmiş olabileceğini ortaya koymaktı (*ein ausgesprochen historisches Verständnis des Koran*). Böylece Kur'ân'ın mesajı, metne daha sonra hamledilen anlamlardan soyutlanmış olacaktı.

Paret esasen doğrudan doğruya Kur'ân metninin anlaşılmasıyla ilgili bu soruna, ilk kez "Der Plan einer neuen, leicht kommentierten wissenschaftlichen Koranübersetzung" (1935) başlıklı makalesinde temas etti. Burada yeni bir bilimsel Kur'ân tercümesi projesini uzmanların eleştirisine sundu. Makalede, bilimsel bir Kur'ân tercümesi hazırlanırken izlenmesi gereken yöntem, teknik ayrıntılara ilişkin önerilerle birlikte maddeler halinde ele alınmaktadır. Paret makalenin ikinci bölümünde iki uygulama örneği vermektedir. *ḥâfiẓâtun li'l-ğayb* (4. Nisa/34) ve *li'l-ğaybi ḥâfiẓîn* (12. Yusuf/81) ifadeleri ile *ehlu'l-beyt* deyimi üzerine yaptığı bu çalışmada, Kur'ân'a doğru anlam vermede paralel pasajları (*Parallelstellen*) gözetmenin önemini, hatta kaçınılmazlığını vurgulamaktadır.

Kur'ân'da yer alan paralellikler, Paret'in Kur'ân üzerine yaptığı çalışmalarda en çok üzerinde durduğu olgudur. Onun 'paralel pasajlar' ifadesiyle anlatmak istediği, Kur'ân'ın farklı yerlerinde geçmekle birlikte, lafız veya konu birliği taşıyan metin parçalarıdır. Gerek Müslüman müfessirler, gerekse Kur'ân üzerine çalışan oryantalist araştırmacılar büyük ölçüde bu yöntemin sözünü etmekle kalmışlar, ancak uygulamada genellikle ilgilendikleri pasajın içinde bulunduğu âyete ve bu âyetin en yakın metinsel bağlamına (*siyâq-sibâq*) takılıp kalmışlardır. Paret kendisinin bu yöntemi uyguladığı ve başarılı olduğu kanaatindedir. Başta *Kur'ân Tercümesi* ve *Kommentar*'ı olmak üzere onun çalışmaları incelendiğinde bu kanaatine büyük ölçüde katılmamak mümkün değildir[1].

"Ne var ki, Kur'ân araştırmalarında mutlaka başvurulması gereken bu yöntem her zaman sonuç getirici veya yeterli olmayabilir. Bir ifadenin farklı yerlerde geçmesi, hepsinde de aynı manaya delalet ettiği anlamına gelmez. Burada belirleyici olan, söz konusu pasajın ait olduğu tarihsel bağlamdır. Örneğin *zekât* ve *ummet* terimlerinin Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ilk ve son dönemlerinde ifade ettiği anlamlar oldukça farklıdır." Paret bu sözlerine, 15 yıl önce tespit etmiş olduğu tercüme ilkelerini bu süre zarfında yayınlanan bazı çalışmalar muvacehesinde yeniden gözden geçirdiği ve daha da geliştirdiği *Grenzen der Koranforschung* adlı kitabında yer vermektedir (s.13) -1950'de yayınladığı kitapta R. Bell ve R. Blachère'in Kur'ân tercümelerini ve E. Beck'in 30. Rum sûresi üzerine yaptığı çalışmayı ("Die sûre ar-Rum", *Orientalia* NS 13 (1944), s.334-355); NS 14 (1945), s.118-142) esas almak suretiyle bilimsel bir Kur'ân tercümesinin önündeki zorlukları dile getirmektedir. Nitekim daha sonraki çalışmalarında, paralel pasajların yanısıra tarihsel yöntemi de uygulamak suretiyle ilgili pasajlara yeni anlamlar yüklemektedir. Tarihsel eleştiri yöntemine göre, herhangi bir Kur'ân pasajına verilen anlam, pasajın

---

1 krş. Spitaler, Anton, "Grenzen der Koranforschung von R. Paret", *Der Islam* 31 (1954), s.88.

ait olduğu tarihsel bağlama uygunluk arzetmelidir.

Bu açıdan bakıldığında örnek olarak 9. Tevbe/122'ye öteden beri verilen anlam hem Kur'ân'ın topluca savaşa katılma emrine, hem de sözkonusu pasajın ait olduğu dönemin şartlarına ters düşmektedir. İslam toplumlarında tarih boyunca hukukî ve örfî uygulamaya da dayanak noktası teşkil eden geleneksel yoruma göre bu âyet, savaş durumunda din öğreniminin sürekliliğini teminen Müslümanlar'dan bir grubun geride kalması talimatını içermektedir. Müfessirlerin dilbilimsel açıdan haklı çıkarabilmek için yorucu çabalara girdikleri bu geleneksel yorumu görmezden gelerek yola çıkan Paret, âyetin çok farklı -ve daha uygun- bir konudan söz etmekte olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Onun ulaştığı sonuca göre, âyette savaş esnasında bir grubun geride kalıp din öğrenimine devam etmesinden değil, yeni Müslüman olan Arap kabilelerinin yeni dinlerini öğrenmek üzere Medine'ye topluca gitmek yerine, bir heyet göndermelerinin daha uygun olacağından söz edilmektedir. Burada düşülen hata, sözkonusu âyeti içinde bulunduğu metinsel bağlamdan (*siyâq-sibâq*) hareketle anlamaya çalışmaktır. Bu ise Paret'in başta Müslüman müfessirler olmak üzere genelde bütün Kur'ân araştırmacılarında eleştirdiği bir zaaftır[2]

Ona göre, bu tür yanlış anlamalara sebep olan Kur'ân'ın tertip tarzıdır. Gerek sûrelerin sıralanmasında, gerekse sûrelerin kendi içlerinde âyetlerin tertibinde kronolojik bir düzen takip edilmemiştir. Öte yandan birer metinsel bütünlük olarak bölümlenen sûreler de gerçek anlamda (konusal) bir bütünlük teşkil etmemektedirler. Dolayısıyla Kur'ân'ı anlamaya çalışırken karîneyi hareket noktası kılmak, yanıltıcı olabilmektedir. Kur'ân'ın kompozisyonunun bu özelliği karşısında yapılması gereken ise, öncelikle kendi içinde gerçek bir bütünlük teşkil

2 Söz konusu pasajın genellikle Paret'in eleştirdiği tarzda anlaşılmış olduğu bir gerçektir. Bununla birlikte ilgili ayete onun önerdiği anlamı verenler de öteden beri olagelmiştir. Paret'in bu tür yorumların da mevcut olduğuna hiç temas etmemiş olması düşündürücüdür.

eden kesitleri belirlemek ve herbir pasajı bu dar bağlam içerisinde değerlendirmektir.

Kur'ân metninin kompozisyonunda eksiklik, hatta yer yer yanlışlıklar bulunduğu kanaatinde olan Paret, bir bütün olarak Kur'ân metninin mevsukiyeti konusunda ise herhangi bir şüphenin yersiz olduğunu söylemektedir. *Kur'ân Tercümesi*'ne yazdığı Önsöz'de şöyle diyor: "Yüzlerce âyet için aykırı kıraatler rivayet olunsa da, Kur'ân metninin büyük ölçüde mevsuk olduğu ve elimizdeki metnin, çağdaşlarının Muhammed'in ağzından duydukları sözdizimini olduğu gibi yansıttığı söylenebilir. Zira sözkonusu aykırılıkların hemen hepsi, harekeleme ve noktalama gibi, Arap yazısında başlangıçta kesinlikle yer almayan ve ancak sonradan ihdas edilen unsurlarla sınırlı kalmaktadır (...) Dolayısıyla, Kur'ân'da bizzat Muhammed'den neş'et etmemiş tek bir âyet bile bulunmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz" (5. Baskı, s.5). Paret başka bir yerde de, bugün elimizde bulunan Kur'ân metninin, Hz. Ebû Bekir zamanında derlenen metni değil, Hz. Osman döneminde yapılan redaksiyonu yansıttığını söylemektedir. Ancak bu ifadesi, onun Osman redaksiyonunun Kur'ân vahyini Hz. Peygamber'den duyulduğu şekliyle aktardığını reddettiği anlamına gelmez. Zira ona göre, Osman redaksiyonunda Kur'ân metnine, değil Kur'ân'a ait olmayan sahte metinler, tek bir bozuk metin bile alınmamıştır. Paret bu çerçevede, Osman öncesi döneme ait bir Kur'ân metni üretebilmek için uzun yıllarını ve değerli bilim adamlarını (Gotthelf Bergsträßer, Otto Pretzl ve Arthur Jeffery gibi) harcayan Oryantalizm'i August Fischer'in ağzından eleştirmektedir; ona göre bu iş gereğinden fazla abartılmıştır. Oryantalizm'in ödevi belki de, Müslümanlar'ın korunmuşluğundan hiç şüphe etmedikleri Kur'ân metnini olduğu gibi kabullenmek ve bütün mesailerini onun içeriğine yöneltmek olmalıydı.

Paret, oryantalist Kur'ân çalışmaları söz konusu olduğunda, zaman zaman eleştirilerini açığa vurmaktadır. Hıristiyan dünyanın Kur'ân'la bilimsel anlamda tanıştığı Ortaçağ'daki çalışma-

ları taraflı ve saldırgan bulmaktadır. Ona göre, Batı'da gerçek anlamda bilimsel Kur'ân çalışmaları Aydınlanma ile birlikte başlamıştır[3]. Oryantalist Kur'ân-bilim'in klasikleri olarak Theodor Nöldeke'nin *Geschichte des Qorans* (1860)'ını, Régis Blachère'in *Introduction au Coran* (1947)'ını ve Richard Bell'in *Introduction to the Qur'an* (1953)'ını sık sık minnetle anar. Paret doğrudan doğruya Kur'ân'la ilgili çalışmaların yanısıra, Hz. Peygamber'in hayatını inceleyen araştırmaları da Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı olarak değerlendirmekte ve Kur'ân-bilim'in geldiği noktada Leone Caetani'den W. Montgomery Watt'a kadar bir çok tarih araştırmacısının da inkar edilemez payları bulunduğunu kabul etmektedir. Ne var ki, mevcut çalışmalarda sergilenen tarih anlayışı dönemini doldurmuş, genelde İslam-bilim bünyesinde de yeni bakış açılarına ihtiyaç hissedilmeye başlanmıştır. Ona göre oryantalist, tarihî malumatın yanısıra dinî değerlere yönelik özel bir anlayışa ve Müslümanlar'ı rencide etmeyecek özenli bir ifade tarzına sahip olmalıdır. Ancak takındığı bu insancıl tutum oryantalisti eleştirici olmaktan alıkoymamalıdır. Onun Hıristiyan islam-bilimciye özetle önerdiği, İslamî bir fenomeni incelerken, kendi kültür tarihini araştırırken kullandığı kriterlerin aynısını tatbik etmektir. Bu ise, Rudolf Bultmann gibilerinin Hıristiyan ilahiyatı yaparken uyguladıkları tarihsel eleştiri yönteminden (*historisch kritische Methode*) başkası değildir[4] O halde artık Kur'ân araştırmacısı Kur'ân'daki Yahudi veya Hıristiyan kökenli unsurları, iç tutarsızlıkları, Kur'ân metninin bugüne ulaşmasındaki aksaklıkları vb. değil, bir tek sorunun cevabını araştırmalıdır: Muhammed kendi kişisel yaşamında, eyleminde ve Kur'ân ifadelerinde neyi sergi-

---

3 *Der Koran* (Hrsg. von R. Paret), Darmstadt 1975, s.XII (Önsöz).

4 Özellikle Bultmann, hermeneutik yöntemi dinsel metinlerin yorumu ve teoloji alanına taşıyan ilk Hıristiyan teolog olarak tanınır; bkz. Hasenhütte, Gotthold, "Die Radikalisierung der hermeneutischen Fragestellung durch Rudolf Bultmann", *Mysterium Salutis Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik.1: Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik* (Hrsg. von J.Feiner-M.Löhner), Zürich-Köln 1965, s.428-440

lemeye çalışmıştı ve sahip olduğu idealler o günün şartları altında nasıl ve ne derecede gerçekleşmişti?

Paret, Müslümanlar'ın 'bilimsel' anlamda Kur'ân çalışmalarını ise Osman dönemindeki (M. 644-656) redaksiyon faaliyetiyle başlatmaktadır. Bunu esbâb-ı nüzûl çalışmaları izler. Müslüman alimler daha ilk dönemlerden itibaren, özellikle anlaşılmasında bir takım zorlukların söz konusu olduğu Kur'ân pasajlarının ne zaman ve hangi şartlar altında indiğini belirlemeye çalışmışlardır. Paret'e göre bu faaliyetlere asıl yön veren amil, *nesh* anlayışı olmuştur. Zira tipik 'şarap âyetleri' örneğinde olduğu gibi, görünürde farklı hüküm veya anlamlar içeren pasajların kronolojik sırasını bilmek gerekiyordu ki, bunlar arasında, sonuncu, yani bağlayıcı olanın hangisi olduğu tespit edilebilsin[5]. Gerek nüzul sebebi, gerekse nüzul tarihi belirleme çalışmaları çağdaş anlamda bilimsel Kur'ân araştırmaları için vazgeçilmez birer kaynak olmakla birlikte, hedefleri ve ulaştıkları sonuçlar itibarıyla bilimsel olmaktan çok, dinsel bir nitelik arzetmektedirler.

Paret'in Kur'ân varyantlarına ilişkin görüşüne daha önce temas etmiştik. Ona göre, maksadın daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla ilk nesil tarafından metinde yapılmış bulunan bu küçük değişiklik ve eklemeler Kur'ân tefsirciliğinin ilk örnekleridir. Paret daha sonra başlı başına bir uğraş haline gelen tefsirciliğin, muazzam bir hacme ulaşan ürünleri karşısında hayranlığını gizlememektedir. Ancak o, bu denli çaplı Tefsir literatürünün değeri konusunda bazı soru işaretleri ortaya koymaktan da geri durmaz. Onun müfessirlerde eleştirdiği ilk husus, hiç bir konuda susmamış olmalarıdır. Nitekim Tefsir kitaplarının içeriğini şişiren, her türlü ayrıntıya fazla yer verilmesidir. Bir diğer eleştiri konusu, müfessirlerin dünya görüşleri ve tarih anlayışlarından kaynaklanmaktadır: Onlara göre, kendi yaşadıkları dönemle, Kur'ân metninin ortaya çıktığı Hz. Peygamber dönemini hemen her yönüyle aynileştirmenin

5 bkz. *Der Koran*, s.XI.

bir sakıncası yoktur. Dolayısıyla müfessire göre kendi yaşadığı dönemde herhangi bir şekilde sakıncalı görülen bir görüş Kur'ân'da da yer alamaz. Buna mukabil, sonradan ortaya çıkan ve müfessirin de benimsediği bir kanaat, hemen Kur'ân'dan temellendirilir. Bu ise, Kur'ân'ı ait olduğu tarihsel bağlamdan koparak anlamak sonucunu doğurmaktadır. Paret'in Tefsirlere yönelik bir diğer eleştirisi de, daha önce temas edildiği gibi, Kur'ân metninin bölümlenmesiyle ilgilidir. Ona göre, her ne kadar müfessirler de Kur'ân metninde kronolojik bölümlemeler yapmış olsalar da; bu, yöntem açısından yetersizdir. Zira onlar gerek nüzul tarihi, gerekse içerik bakımından, içinde bulundukları metinsel bütünlüğe aidiyetleri şüpheli olan pasajları yorumlarken, pekala karîneden hareket edebilmektedirler.

Ancak bütün bu eksikliklerine rağmen bir Kur'ân araştırıcısı tefsirlerden müstağni kalamaz. Araştırmacıyı tefsirlere bağımlı kılan en önemli konu, bunların Kur'ân kelimeleri ve sözdizimi ile ilgili çok değerli bilgiler içermeleridir. Paret, bu özellikleri itibarıyla kendi çalışmalarında düzenli bir şekilde Ṭaberî (ö. M. 992)'nin (*Câmi`u'l-Beyân*) ve Zemaḫşerî (ö. M. 1143)'nin (*el-Keşşâf*) Tefsirlerine, zaman zaman daBeyḍâvî (ö. M. 1288)'nin Tefsirine (*Envâru't-Tenzîl*) başvurmuştur.

Paret'in ilgi duyduğu konulardan birisi de -XIX. Yüzyıl ortalarından itibaren başlattığı- İslam düşüncesindeki iç değişiklik ve bu süreçte Kur'ân'a karşı alınan çağdaş tavırdır. Yazdıklarının satır aralarından cesaretle özetlemek gerekirse; İslam âlemi modern dünyanın geldiği noktayı belli konularda artık benimsemek durumunda kalmıştır. Ona göre, esasen Kur'ân, Müslümanlar'ın çağdaşlıkla kucaklaşmalarını onaylamamaktadır. Zira Kur'ân'ın dünyası bambaşka ve tarihin çok gerilerinde bir yerdedir. Müslümanlar'ın onun evrenselliğine olan inanları gereği, çağdaş yaşam ile olan sorunlarını çözmede de yine ona başvurmaları ise, esasen ona üstesinden gelemeyeceği bir yük yüklemekten başka bir şey değildir. Açık söylemek gerekirse; mesela Kur'ân, belli bir tarihsel durum karşısında,

çok evliliği -üstelik dörtle sınırlı olmayan bir poligamiyi- öngörmüştür. Oysa çağdaş Müslüman aydın, "aslında Kur'ân'ın tek kadınla evliliği teşvik ettiği" gibi tarihsel açıdan tutarsız bir iddia ile ortaya çıkabilmektedir. Benzer şekilde insan hürriyeti ve dinî hoşgörü konularında da Kur'ân kaderci ve sınırlı hoşgörü taraftarı bir içeriğe sahip olduğu halde, -aydınlanma sonrası değerlere dayanan- çağdaş Müslüman, onun söylemini hürriyetçi ve hoşgörücü bir bağlama oturtmaya çalışmaktadır. Oysa Kur'ân evrensellik iddiasını içerse de -bu özelliği taşımadığı için-, bu tür manevralara elverişli değildir. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu'nda başgösteren İslam Hukuku'nu reforme etme çalışmalarında; Kur'ân'ın, ayrıntılarına fazla inmediği (Ticaret Hukuku gibi) konularda fazla zorlukla karşılaşılmazken; hemen bütün ayrıntılarının Kur'ân tarafından düzenlendiği Miras Hukuku'nun, olduğu gibi ibka edilmek zorunda kalınmış olması bu gerçeği göstermektedir.

Paret, İslam dünyasının karşı karşıya bulunduğu bu açmazın çözümü için şöyle bir öneri getirmektedir: Kur'ân'ın lafız olarak vahyedildiği ve vahyin mutlak değişmezliği ilkesinden vazgeçip, Kur'ân'ın önerdiği yaşam düzeninin Hz. Peygamber'in çağına hitap ettiği, yani zamana bağlı olduğu ve sonraki gelişmeler tarafından 'aşıldığı' kabul edilmelidir. Bu önerinin mantıkî sonucu, Paret'e göre, Kur'ân'ın çağın gerisinde kaldığıdır. Bunun anlamı ise şudur: Müslüman, çağdaşlaşmak istiyorsa Kur'ân'dan, Kur'ân'a sadık kalmak istiyorsa çağdaşlaşmaktan vazgeçmelidir. Paret'te en saygılı ve itinalı ifadesini bulan, Kur'ân'ı M. VII. Yüzyıla hapsetme eğilimi, oryantalist çalışmaların çoğunun temel karakteristiklerinden birini teşkil etmektedir. Kuşkusuz bu konunun detaylarına inmenin yeri burası değildir. Aldığı Protestanlık eğitimi ve buna bağlı olarak taşıdığı mentalite gözönünde bulundurulduğunda, bu tezinde Paret'i anlamak ve iç tutarlılığını kabul etmek kolaydır. Bize tuhaf gelen, İslam dünyasında da -hareket noktaları farklı olmakla birlikte- Paret'le aynı yaklaşımı paylaşanların bulunmasıdır.

Bu yaklaşımında Paret'i anlıyoruz, zira onun için Kur'ân son tahlilde Peygamber'in sözüdür. Öyle sanıyoruz ki, Müslüman bilim adamının oryantalist çalışmalardan yararlanırken en çok dikkat etmesi gereken noktalardan birisi de, söz konusu çalışmalarda sergilenen bu ön kabuldür. Her ne kadar gerek Müslüman, gerekse gayrı müslim bilim adamları Kur'ân'ı bir obje olarak bilimin konusu kılmaya çalışsalar da, ona biçilen beşerîlik veya ilahîlik vasfı, araştırma sonuçları üzerinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Sözgelimi, Kur'ân'da Hz. Peygamber'e yönelik, "müşriklerin yola gelmeleri uğruna kendisini heder etmemesi ve elçilik görevinin sınırlarını zorlamaması" talimatını içeren âyetler, pek çok gayri müslim Kur'ân araştırmacısı gibi Paret için de, Hz. Peygamber'in pes ettiği ve ümidini yitirdiği anların ürünüdür. Oysa ki aynı âyetleri Hz. Peygamber'e dışarıdan yapılan uyarılar olarak okuyan Müslüman alim için bu tür âyetler; onun, kavminin hidayeti konusunda ısrarlı olduğu zamanlara delalet etmektedir. Bu basit örnek bile, Kur'ân'dan hareketle tarihsel bir olguyu kurgulamaya çalışırken, Kur'ân'ın mahiyetine ilişkin ön kabulün ne denli etkin olduğunu göstermektedir. Bu itibarla Müslüman bilim adamı, kendi kültür çevresi dışında yürütülen çalışmaların ürünlerinden istifadenin yöntemi üzerinde de kafa yormak durumundadır.

Paret sadece Türkiye'de değil, genelde İslam Dünyasında eserleriyle tanınan bir oryantalist değildir. İlk kez 1981'de Kum'daki İslamî Araştırmalar Merkezi onun *Kur'ân Tercümesi*'nin tıpkı basımını yaptırmıştı. J. van Ess, 1983 yılında Madrid'deki İran Büyükelçiliği'nin, ilgi duyan ziyaretçilerine Paret'in *Kur'ân Tercümesi*'ni hediye etmekte olduğunu kaydetmektedir[6] Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla Arap dünyasında da, Paret'ten yapılan sadece bir tercüme ve *Muhammad und der Koran* adlı eseri üzerine bir eleştiri yayınlanmıştır. Bununla birlikte, Paret'in özellikle *Muhammed und der Koran*

---

6 J.van Ess, "Rudi Paret (1901-1983)", *Der Islam* 61 (1984), s.5.

adlı kitabında yer alan Hz. Peygamber'in hayatı ve kişiliğiyle ilgili görüşlerini eleştirmek üzere Batı'daki Müslümanlarca kaleme alınmış pek çok Almanca makale vardır. Bildiğimiz kadarıyla Türkçe'de de -Paret'e değişik münasebetlerle atıfta bulunulduğu olsa da- doğrudan doğruya onun çalışmaları üzerine herhangi bir yayına sahip bulunmamaktayız. Ondan yapılan ilk çeviri de -bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla- 1960 yılında yayınlanmıştır (ilgili yayınlara bibliyografya kısmında işaret edilecektir). Bununla birlikte Paret'in Kur'ân araştırmalarına olan katkısı, gerek müsteşrık, gerekse Müslüman bilim adamlarının müştereken teslim ettiği bir konudur[7]

Paret'in Kur'ân çalışmaları söz konusu olunca, gerek değerlendirme, gerekse eleştiri niteliğinde söylenecek daha çok şey olduğu kanaatindeyiz. Örnek vermek gerekirse, -okurun diğer oryantalist çalışmalardan aşina olduğu (*ğarânîq* olayı gibi) pek çok hususun yanısıra- Paret'e göre Hz. Peygamber bidayette kavminin dinini paylaşan biriydi, yani müşrikti. Yine onun tespitine göre Kur'ân, Hz.İsa'nın (ve annesinin) ölmediğini söylemektedir. Gerek bu ve benzeri tespitlerine, gerekse Kur'ân'ın insan özgürlüğü ve dinî hoşgörü konularındaki tutumuna dair, yukarıda temas edilen değerlendirmelerine katılmamakla birlikte, söylenebilecek veya söylenmesi gereken her şeyi burada söyleme gibi bir amaç taşımıyoruz. Buraya kadar yaptığımız, Paret'ten yapılan en hacimli çeviriyi okuyucuya sunarken yazarın çalışmalarını ve görüşlerini kısaca tanıtmaya çalışmaktan ibaretti. Ümid ederiz ki, bu çalışmayı Paret'ten yapılacak diğer tercümeler izler ve Türkçe'ye kazandırılmasında gecikildiğini düşündüğümüz Paret'i tanıyabilmek ve görüşleri üzerinde tartışabilmek için daha sağlam bir zemin oluşturulmuş

---

7 Örneğin Fazlur Rahman onun gerek *Kur'ân Tercümesi*, gerekse *Kommentar*'ından övgüyle bahsetmekte ve istifadeye elverişli bir çalışma olarak tavsiye etmektedir, bkz. *Ana Konularıyla Kur'ân* (çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara 1987, s.37; "Islamic Studies and the Future of Islam", *Islamic Studies: A Tradition and its Problems* (Ed.Malcolm H.Kerr), 1979 Malibu-California, s.125-133.

olur. Paret'in Türk okuyucusunun ilgisini çekeceğine ve düşünceleri ve yöntemi üzerinde durulacağına inanıyoruz.

Paret'in Yayınlanmış Eserleri

Bu bibliyografya, Prof. Dr. Fuad Sezgin'in *Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde* (Frankfurt 1990-1993) isimli değerli çalışmasından ve Pearson'ın *Index Islamicus*'undan yararlanılarak hazırlanmıştır. Bu noktada, Paret'ten yapılan Arapça çeviriler ve Paret'e ilişkin Arapça yayınlar hakkındaki bilgi talebimize cevap verme nezaketi gösteren Kral Faysal İslamî Araştırmalar Merkezi yetkililerine de teşekkür etmek isterim.

Bu liste, Paret'in değerlendirme/eleştiri yazıları dışındaki tespit edebildiğimiz bütün yayınlarını kapsamaktadır. Eserler konularına göre dört ana başlık altında sunulmaktadır.

1) Arap Dili ve Edebiyatı (Arabistik)

"Die arabische Literatur", *Die Literaturen der Welt in ihrer mündlichen und schriftlichen Überlieferung* (Hrsg. von Wolfgang Einsiedel), Zürich 1964, s.61-83.

"Die arabische Literatur", *Kindlers Literatur Lexikon. 1. Essays*, Werke A-Alz, Zürich 1964, s.37-47; *Kindlers Literatur Lexikon im dtv. 1. Essays*, München 1986, s.37-47.

"Die arabische Quelle der Suaheli-Dichtung Chuo Cha Herkal (Das Buch von Herkal)", *Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen* (Berlin) 17 (1926/27), s.241-249; Paret: *Schriften zum Islam*, Stutgart 1981, s.112-120.

"Die Bedeutungsentwicklung von arabisch fatḥ", *Orientalia hispanica sive studia F. M. Pareja octogenario dicata* (Hrsg. von J. M. Barral) 1, Leiden 1974, s.537-541.

Der Einbruch der Araber in die Mittelmeerwelt, Kevelaer 1949, 32 s.

"Eine fragwürdige arabische Chronik von Harar", *4. Congresso internazionale di studi etiopici. 1.*, Roma 1974, s.241-243.

Früharabische Liebesgeschichten. Ein Beitrag zur vergleichenden Literaturgeschichte, Bern 1927, 80 s.

"Hafız Wahba's Arabienbuch", *WI* 22 (1940), s.67-101; ayrıca müstakil olarak basılmıştır: Leipzig 1940.

"Die Kontinuität der ägyptischen Kultur als volkskundliches Problem", *Archiv für Religionswissenschaft* (Leipzig) 28 (1930), s.125-153.

"Die legendäre Futuh-Literatur, ein arabisches Volksepos!", *Atti del Convegno internazionale sul tema "La poesia epica e la sua formazione"*, Rom 1970, s.735-747.

Die legendäre Maghazi-Literatur. Arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegszüge zu Mohammeds Zeit, Tübingen 1930, VIII+215 s.

"Die Legende von der Verleihung des Prophetenmantels (burda) an Ka'b b. Zuhair", *Der Islam* 17 (1928), s.9-14.

Der Ritter-Roman von 'Umar an-Nu'man und seine Stellung zur Sammlung von Tausend und eine Nacht. Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte, Tübingen 1927, I+48 s.; 2. Baskı, Tübingen 1981.

Sîrat Saif Ibn Dhî Jazan. Ein arabischer Volksroman, Hannover 1924, 120 s.

"Das "Tragische" in der arabischen Literatur. Eine Skizze", *Zeitschrift für Semitistik* (Leipzig) 6 (1928), s.247-252; 7 (1929), s.17-28.

"Note sur un passage de Malalas concernant les phylarques arabes", *Arabica* 5 (1958), s.251-262.

[B. Heller'le birlikte] "Encore deux mots sur l'episode des Juifs de Kheybar dans le Roman d'Antar", *REJ* 85 (1928), s.56-62.

Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten. Deutsche Orientalisten seit Theodor Nöldeke, Wiesbaden 1966, 76 s.[8]

"Enno Littmann" [Nekrolog u. Werkwerzeichnis (Schluss), 2 Porträtbilder]; *ZDMG* 109 (1959), s.9-15.

[Anton Schall ile birlikte] *Ein Jahrhundert Orientalistik. Lebensbilder aus der Feder von Enno Littmann und Verzeichnis seiner Schriften. Zum 80. Geburtstage am 16. Sept. 1955 zusammengestellt*, Wiesbaden 1955, IX+194 s.

"Orientalistische Bibliographie", *OLZ* 50 (1955), st. 293-296.

[Hrsg.] *Orientalistische Studien. Enno Littmann zu seinem 60. Geburtstag am 16. Sept. 1935 überreicht von Schülern aus seiner Bonner und Tübinger Zeit*, Leiden 1935, VII+156 s.

"Rudolf Strothmann (4/9/1877 - 15/5/1960)", *ZDMG* 111 (1961), s.13-15.

"Soll für Islamkunde und ähnlich gelagerte orientalistische Fächer eine Änderung der Promotionsordnung angestrebt werden!", *17. Deutscher Orientalistentag* (Würzburg 1968) [Hrsg. von Wolfgang. voigt. 2.], Wiesbaden 1969, s.673-679, (ZDMG Supplement 1.).

"Recent European research on the life and work of Prophet Muhammad", *Journal of the Pakistan Historical Society* 6 (1958), s.81-96.[9]

---

8 Arapça'ya tercüme edilmiştir: *ed-Dirâsâtu'l-'Arabiyye ve'l-'İslâmiyye fi'l-Câmi'âti'l-'Almâniyye* (çev. Mustafa Mahir), Kahire 1967.

9 Türkçe'ye çevrilmiştir: "Peygamber'in Hayatı ve Faaliyetleri Hakkında Avrupa'da Yapılan En Son Araştırmalar" (çev. Salih Tuğ), *Islam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 3 (1960), s.31-48.

3) İslam-bilim (Islamwissenschaft)

"Die Entstehungszeit des islamischen Bilderverbots", *Kunst des Orients* (Wiesbaden) 11 (1976-77), s.158-181; *Schriften zum Islam* [Hrsg. von J. van Ess], Stuttgart 1981, s.248 271.

"Entwicklungsphasen und Metamorphosen in der Geschichte des Islam", *Arabic and Islamic studies in honor of Hamilton A. R. Gibb*, Leiden 1965, s.525-537.

"Die geistige Situation in der heutigen Welt des Islams", *Islam und Abendland* [Hrsg. von Muhammad Asad u. Hans Zbinden], Freiburg i. Br. 1960, s.167-181.

Die Geschichte des Islams im Spiegel der arabischen Volksliteratur, Tübingen 1927, 26 s.

"Die Gottesvorstelung im Islam", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (Münster) 34 (1950), s.81-92, 206-218.

"Heilsbotschaft und Heilsanspruch im Islam", *Die vielen Wege zum Heil* [Hrsg. von Waldemar Molinski], München 1969, s.62 vd.

"Innerislamischer Pluralismus", *Die islamische Welt zwischen Mitelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*, Beirut 1979, s.523-529.

"Der Islam", *Die grossen nichtchristlichen Religionen unserer Zeit*, Stuttgart 1954, s.101 114.

"Der Islam", *Theologie und Religionswissenschaft* [Hrsg. von Ulrich Mann], Darmstadt 1973, s.144-161.

"Der Islam in Vergangenheit und Gegenwart", *Das Christentum und die Weltreligionen*, Würzburg 1965, s.71-92.

"Islam und Christentum", *Die Welt des Islam und die Gegenwart* (Hrsg. von Rudi Paret), Stuttgart 1961, s.193-206.

Der Islam und das griechische Bildungsgut [Konferans], Tübingen 1950, 32 s.

"Der Islam und die Araber bis gegen Ende des Mittelalters",

Die Neue Propyläen Weltgeschichte [Hrsg. von Willy Andreas], 2. Der Aufstieg des Germanentums und die Welt des Mittelalters, Berlin 1940, s.543-576.

"Islam und Nationalismus im Vorderen Orient", *Die Welt des Islam und die Gegenwart* [Hrsg. von Rudi Paret], Stuttgart 1961, s.9-21.

"Das islamische Bilderverbot", *Das Orientteppich-Seminar* [Hrsg. von J. Iten-Maritz], Zürich 1975; Paret, *Schriften zum Islam* [Hrsg. von J. van Ess], Stuttgart 1981, s.238-247.

"Das islamische Bilderverbot und die Schia", *Festschrift Werner Caskel*, Leiden 1968, s.224-232; Paret, *Schriften zum Islam* [Hrsg. von J. van Ess], Stuttgart 1981, s.226-234; Makalenin zeyli için bkz. *ZDMG* 120 (1970), s.271-273; Paret, *Schriften zum Islam* [Hrsg. von J. van Ess], Stuttgart 1981, s.235-237.

"Das islamische Colloquium in Lahore (29. Dezember1957-8. Januar 1958)", *WI* NS 5 (1958), s.228-234.

"Das islamische Weltreich", *Historische Zeitschrift* (München) 187 (1959), s.521-539.

"Die Lücke in der Überlieferung über den Urislam", *Festschrift Rudolf Tschudi* [Hrsg. von Fritz Meier], Wiesbaden 1954, s.147-153.

"An-Nazzam als Experimentator", *Der Islam* 25 (1939), s.228- 233.

Schriften zum Islam. Volksroman, Frauenfrage, Bilderverbot [Hrsg. von J. van Ess], Stuttgart 1981, 272 s.

Symbolik des Islam, Stuttgart 1958, 96 s.

"Textbelege zum islamischen Bilderverbot", *Das Werk des Künstlers. Studien zur Ikonographie und Formgeschichte* (Hubert Schrade zum 60. Geburtstag dargebracht), Stuttgart 1967, s.36-48; Paret, *Schriften zum Islam* [Hrsg. von J. van Ess], Stuttgart 1981, s.213-225.

"Toleranz und Intoleranz im Islam", *Saeculum* (Freiburg, München) 21 (1970), s.344-365.

"Das Verhältnis von Offenbarung und Tradition im Islam", *Glauben an den einen Gott* [Hrsg. von Walter Strolz u. Abdoljavad Falaturi], Freiburg 1975, s.45-56.

[Hrsg.] *Die Welt des Islam und die Gegenwart*, Stuttgart 1961, 206 s.

Zur Frauenfrage in der arabisch-islamischen Welt, Stuttgart- Berlin 1934, IV+70 s.; Paret, *Schriften zum Islam* [Hrsg. von J. van Ess], Stuttgart 1981.

"Zwischenmenschliche Beziehungen aus der Sicht des Islam", *Mitmenschlichkeit - eine Illusion!* [Hrsg. von P. Rohner], München 1973, s.85 vd.

"Islam and Christianity", *Islamic Studies* 3 (1964), s.83-95.

"Islam in New Turkey", *Islam and the modern age* 53 (1970), s.9-12.

"Les villes de Syrie du Sud et les routes commerciales d'Arabie a la fin du VIe siecle", *Akten des II. Internat. Byzantin. Kongr. 1958*, s.438-444.

"Notes bibliographiques sur quelques travaux recents consacres aux premieres traductions arabes d'uvres grecques", *Byzantion* 29-30 (1959-60), s.387-446.

4) Kur'ân

Listesi sunulan yayınlarla ilgili değerlendirme ve eleştiriler de dipnotta verilmiştir.

"Der Ausdruck samad in sûre 112.2", *Der Islam* 56 (1979), s.294-295.

"Die Bedeutung des Korans für die Muslime", *Iranzamin* (Bonn) 1 (1981), s.72-78.

"Die Bedeutung des Wortes baqîya im Koran", *Alttestamentliche Studien. Friedrich Nötscher zum 60. Geburtstag*

[Hrsg. von H. Junker und J. Botterweck], Bonn 1950, s.168 171.

"Die Bedeutung von an-Nağm in sûre 55.6", *Der Orient in der Forschung* (Festschrift für Otto Spies), Wiesbaden 1967, s.512-513.

"Besonderheiten alter Koranhanschriften", *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift Bertold Spuler*, Leiden 1981, s.310-320.

"Die "ferne Gebetsstätte" in sûre 17.1", *Der Islam* 34 (1959), s.150-152.

"Das Geschichtsbild Mohammeds", *Die Welt als Geschichte* 11 (1951), s.214-224

"Kommentar zu sûre 107, 4-6", *Der Koran* (Hrsg. von R. Paret), Darmstadt 1975, s.247-248 (*Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971, s.524-525'den alınarak yayınlınmıştır).

Grenzen der Koranforschung, Stuttgart 1950, 35 s.[10]

Der Koran, Darmstadt 1975, XXV+449 s.[11]

Der Koran, Graz 1979, 47 s.[12]

"Der Koran als Geschichtsquelle", *Der Islam* 37 (1961), s.24- 42.

"Der Koran in Geschichte und Gegenwart", *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* (Stuttgart) 11 (1960), s.520-535.

---

10 A. Schimmel, *ZRGG* 6 (1954), s.157-158; A.Spitaler, *Der Islam* 31 (1954), s.87-95; S.Wilzer, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* (Köln, Leiden) 6 (1954), s.157-158.

11 W. G. Lerch, *Eurabia* (Bonn) 10 (1980), s.19-20; J. Kalter, 29 (1980), s.207; E. Wagner, *ZDMG* 130(1980), s.183.

12 H. Gätje, *OLZ* 75(1980), st.160-161; A.-Th.Khoury, *Theologische Revue* (Münster) 72 (1976), st.327; *BiOr* 32 (1975), s.425-426.

Der Koran. Kommentar und Konkordanz, Stuttgart 1971, 559 s.; 2. Baskı, 1977, 567 s.; cep kitabı olarak ilaveli basım, 1980, 555 s.[13]

Der Koran. Übersetzung, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1962- 66, 525 s.; 1971, 560 s.; geliştirilmiş 2. Baskı 1982, 521 s.; cep kitabı olarak basım 1979, 440 s.; cep kitabı olarak ilaveli basım 1980, 555 s.[14]

"Der Koran und die Prädestination", *OLZ* 58 (1963), st. 117-121.

"Leitgedanken in Mohammeds frühesten Verkündigungen", *OLZ* 52 (1957), st. 389-392.

Mohammed und der Koran. Geschichtee und Verkündigung des arabischen Propheten, Stuttgart 1957, 160 s.; 2. Baskı 1966; 3. Baskı 1972; 4. Baskı 1976; genişletilmiş 5. Baskı 1980, 176 s.; 6. Baskı 1985.[15]

"Der Plan einer neuen, leicht kommentierten wissenschaftlichen Koranübersetzung", *Orientalistische Studien. E. Littmann zu seinem 60. Geburtstag*, Leiden 1935, s.121-130.

---

13 H.Gätje, *OLZ* 75 (1980), st.160-161; *Der Islam* 49 (1972), s.125-126; S. D. Goitein, *Universitas* (Stuttgart) 27 (1972), s.432-433; H. L. Gottschalk, *WZKM* 65/66 (1973/74), s.365-366; I. H., *ArOr* 42 (1974), s.90-91; R. Köbert, Orientalia N. S. 41 (1972), s.145-146; W. Reuschel, *OLZ* 77 (1982), st.377-379.

14 F. Bajraktarevic, *BiOr* 23(1966), s.99-101; 24 (1967), s.225-226; H. Bobzin, *ZAL* 9 (1982), s.94 [2. Baskı hakkında]; C. Colpe, *Evangelische Missions-Zeitschrift* (Stuttgart) 24(1967), s.103-104; H. Gätje, OLZ 75(1980), st.160-161; H.-W. Gensichen, *Lutherische Monatshefte* (Hamburg) 7(1968), s.41-43; H. L. Gottschalk, *WZKM* 61 (1967), s.198 200; K.Gratzl, *Afghanistan Journal* (Graz) 7 (1980), s.114; G. Jaeschke, *WI* N.S. 9 (1964), s.271-273; CÛl. Schedl, *Theologisch-praktische Quartalschrift* (Linz) 128 (1980), s.199 200; B. Spuler, *Orient* 4 (1963), s.132, 226; 6 (1965), s.178; 7 (1966), s.182; *Der Islam* 57 (1980), s.337; E. Wagner, *Universitas* (Heidelberg) 35 (1980), s.91; ayrıca krş. H. Gätje, *Zur Koranübersetzung*.

15 Dr. Maḥmûd Ḥamdî Zaqzûq, *el-İslâm fî'l-Fikri'l-Ğarbî. 'Arḍ ve Munâqaşa*, Kuveyt 1981, s.62-92.

"Der Standpunkt Al-Baqıllanı's in der Lehre vom Koran", *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida, 2.* Rom 1956, s.294-303.

"Sûre 2.256: *lâ ikrâha fi'd-dîni.* Toleranz oder Resignation?", *Der Islam* 45 (1969), s.299-300.

"Sûre 9.122 und der Ğihad", *WI* N. S.2 (1953), s.232-236.

"Sûre 57.12 f und das Gleichnis von den klugen und den törichten Jungfrauen", *Festschrift für W. Eilers* [Hrsg. von Gernot Wiessner], Wiesbaden 1967, s.387-390.

"Sûre 107", *OLZ* 56 (1961), st. 468-472.

"Sûre 109", *Der Islam* 39 (1964), s.197-200.

"Textkritisch verwertbare Koranvarianten", *Islamwissenschäftliche Abhandlungen. Fritz Meier zum 60. Geburtstag,* Wiesbaden 1974, s.198-204.

Weitere Verbesserungen Zu meiner Koranübersetzung sowie Hinweise auf beachtenswerte Varianten, Stuttgart 1975, 8 s.

"Zur Koranforschung", *Deutsche Orientalistik am Beispiel Tübingens. Arabische und islamkundliche Studien* [Hrsg. von Gernot Rotter], Tübingen-Basel 1974, s.43-52; Paret, *Schriften zum Islam* [Hrsg. von J. van Ess], Stuttgart 1981, s.206-212. [16]

"Zur Technik der Verszählung bei Koranzitaten", *OLZ* 39 (1936), st. 3-4.

"Le corps de Pharaon signe et advertissement pour le posterite (Sourate X.92.)", *Etudes d'orientalisme Levi-Provençal 1* (1962), s.235-237.

"Signification coranique de Halifa et d'autres derives de la racine Halifa", *SI* 31 (1970), s.211-217.

16 Daha önce Türkçe'ye çevrilmiştir: "Kur'ân Araştırması Üzerine" (çev. Osman Güner), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1992), s.185-189 (s.188-191 arasında çevirenin değerlendirmesi yer almaktadır).

Çeviriye Dair

Oryantalist çalışmaların anlaşılmasını zorlaştıran faktörlerin başta gelenlerinden birisi, bu çalışmalarda kullanılan terminolojidir. Zaman zaman sadece İslam kültürüne has olgu ve kavramlar orijinal (Arapça) terimlerle ifade edilse de, bunları anlatmak için İslam'da birebir karşılığı olmayan terimlerin de kullanıldığı olmaktadır. Tercüme esnasında bu tür benzetilerin (!) medlullerini bağlamdan hareketle anlamaya çalıştık. Örnek vermek gerekirse, pek çoğu gibi Paret de *Theologie* terimini hem *Kelâm,* hem de *ilâhiyât* için kullanmaktadır. Paret'in yazılarında bu bağlamda tercüme yoluyla ifade edilmesi en zor kavram *Heilsgeschichte*'dir[17] Türkçe'ye 'Selamet (= Kurtuluş) Tarihi' -buna mukabil *Unheilsgeschichte* = 'Felaket Tarihi'- olarak çevrilmesi mümkün olan bu kavramın İslam düşüncesinde karşılığı yoktur[18] Ancak Paret, Müslümanlar'ın Kur'ân'dan kaynaklanan (dinsel) tarih anlayışlarını, Hıristiyan ilahiyatının temel kavramlarından biri olan *Heilsgeschichte* ile betimlemiştir. Bu itibarla bu kavramın kullanıldığı yerlerde, bağlama uygun olduğunu düşündüğümüz 'Vahiy Tarihi', 'Peygamberler Tarihi' veya yalnızca 'tarih' gibi karşılıklar verdik. Benzer şekilde, hem Müslümanlar'a ait geleneksel tefsir ameliyesini ve tefsir kitaplarını, hem de Batılılar'ın Kur'ân'ı açıklama/yorumlama çabalarını ve bu çerçevede oluşturdukları eserleri ifade etmek için kullanılan *Kommentar* kelimesini, birinci anlamda kullanıldığı yerlerde 'tefsir' kelimesiyle karşıladık, diğer yerlerde ise, *'Kommentar'* şeklinde verdik.

Paret 'Allah' lafzını hemen hemen hiç kullanmaz. Kur'ân Tercümesi'nde bile *Allâh* lafzını *Gott* kelimesiyle karşılamıştır. Konuyla doğrudan ilgisi olmamakla birlikte onun bu tutumunun, Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu konusunda olumlu bir yaklaşımı

---

17 Bu kavramın Hıristiyan ilahiyatındaki çerçevesi hakkında bilgi edinmek için Türkçe kaynak olarak bkz. Mehmet Paçacı, *Kur'ân'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı,* İstanbul 1994.

18 bkz. "Das Fehlen des Aspekts der Heilsgeschichte in der islamischen Theologie", *Die Mächte des Guten und Bösen*, Berlin-New York 1977, s.72-80.

temsil ettiğini hatırlatmak isteriz. Ona göre Hıristiyanlar'ın inandığı Tanrı ile Müslümanlar'ınki aynıdır[19]. Bu konuda Paret'in tutumunu koruyarak gerek Kur'ân'dan yapılan alıntılarda, gerekse metin içerisinde geçen *Gott* kelimelerini, ayrım gözetmeksizin 'Allah' lafzı ile karşıladık. Metinde geçen "Muhammed'in sözleri" gibi ifadeler genellikle Kur'ân pasajlarına delalet etmektedir. Paret'in Kur'ân'ı "Muhammed'in sözü" olarak kabul etmesinin doğal bir sonucu olan bu kullanımlara, metnin düşünsel bütünlüğünü bozmamak amacıyla müdahale etmedik.

Ayet numarası verirken Paret genellikle Kahire baskısı Kur'ân'a ve Flügel'e göre farklı numuraları birlikte vermektedir. Tercüme metinde Flügel numaralamasına hiç yer verilmemiştir. sûre isimleri Türkçe'de yaygın olarak kullanıldıkları şekilde, harf-i tarifsiz ve transkripsiyonsuz verilmiştir. Arapça metinler, dizgide ve okumada kolaylık gözetilerek, zorunlu kalınmadıkça latin harfleriyle verilmeye çalışılmış; kullanılan transkripsiyon sistemi, kitabın başında kısaltmalarla birlikte gösterilmiştir.

Okuyucuya bir katkı sağlamayacağı düşüncesiyle, biri Kur'ân'dan yapılan alıntıların nasıl gösterileceğine dair ("Zur Technik der Verszählung bei Koranzitaten"), diğeri ise Alman kütüphanelerindeki Kur'ân yazmalarına dair -sözkonusu yazmalar hakkında ön bilgiyi gerektiren- ("Besonderheiten alter Koranhandschriften") iki makale derlemeye alınmamıştır. Bu çalışmada, söz konusu iki makale dışında, yazarın Kur'ân'a dair Almanca olarak neşredilen bütün makaleleri yer almaktadır. Çeviride, okura yazarın düşünsel gelişimini takip imkanı verebilmek amacıyla makalelerin sıralamasında -107. Maun sûresine ilişkin ikinci makale hariç- kronolojik tertip esas alınmış, her bir makalenin alındığı yer dipnotta gösterilmiştir. Metin içerisin-

19 Batılı literatürde 'Allah' lafzı, genellikle 'Tanrı' (=Gott) karşılığında değil de, Müslümanlar'ın Tanrı'lanını(?) karşılayan bir kelime olarak kullanılmaktadır. Buna tipik bir örnek olarak İslam ve Ortadoğu uzmanı(?) Alman gazeteci-yazar Gerhard Konzelmann'ın yayınlarını zikredebiliriz; krş. Gernot Rotter, *Allahs Plagiator. Die publizistischen Raubzüge des 'Nahostexperten' Gerhard Konzelmann*, Heidelberg 1992, s.13.

deki ve dipnotlardaki parantez {} içindeki açıklama ve ekler çevirene aittir (Paret zaman zaman köşeli parantez kullandığı için, karışıklığa yol açmamak için, pek alışılmış olmayan bu parantez işaretini kullanmak zorunda kaldık). Metnin bütünlüğünü bozacak uzunluktaki açıklamalar (*) işaretiyle dipnota alınmıştır.

Referanslardaki eksik bilgiler mümkün olduğunca tamamlanmaya çalışılmış ve orijinal metinde yer almayan bilgiler yine parantez {} içerisinde verilmiştir. Referansların kontrolünde nüsha farkından kaynaklanan farklılıklara da aynı şekilde işaret edilmiştir.

Kitabın sonuna Paret'in kullandığı kaynakların bir listesi, referansların kontrolü için bizim kullandığımız farklı nüshaları gösteren bir liste ve genel bir dizin eklenmiştir.

Kaynakça

J. van Ess, "Rudi Paret (1901-1983)", *Der Islam* 61 (1984), s.1-7.

Abdoljawad Falaturi, "Das Fehlen des Aspekts des Heilsgeschichte in der Islamischen Theologie", *Die Mächte des Guten und Bösen*, Berlin-New York 1977.

Helmut Gätje, "Zur Koranübersetzung von Rudi Paret", *Der Koran* (Hrsg. von Rudi Paret), Darmstadt 1975, s.31-41.

Helmut Gätje, "Paret, Rudi [Hrsg.]: Der Koran", *OLZ* 75 (1980), st. 160-161.

Hans L. Gottschalk, "Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret", *WZKM* 61 (1967), s.198-200.

Hans L. Gottschalk, "Der Koran. Kommentar und Konkordanz von Rudi Paret", *WZKM* 65/66 (1973/74), s.365-366.

Walter W. Müller, "Rudi Paret (1901-1983)", *ZDMG* 136 (1986), s.1-7.

Mehmet Paçacı, *Kur'ân'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı*, İstanbul 1994.

Pearson, *Index Islâmicus*.

Gernot Rotter, *Allahs Plagiator. Die publizistischen Raubzüge des 'Nahostexperten' Gerhard Konzelmann*, Heidelberg 1992.

Fuad Sezgin, *Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde*, Frankfurt 1990-93.

Anton Spitaler, "Rudi Paret: Grenzen der Koranforschung", *Der Islam* 31 (1954), s.87-95.

Anton Spitaler, "Rudi Paret 3/4/1901 - 31/1/1983", *Jahrbuch des Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, München 1983, s.202.

Manfred Ullmann, "Islamwissenschaft und Koranforschung", *Iranzamin* 1 (1981), s.70-71.

MAKALELER

Yeni Bir 'Bilimsel Kur'ân Tercümesi'nin Planı*)

Nöldeke'nin *Geschichte des Qorâns*'ının Schwally tarafından yeniden neşredilen ikinci cildi şu sözlerle bitmektedir: "Kur'ân tetkiklerinin Sale'den bu yana kaydettiği ilerlemeye rağmen, henüz bu bilimsel seviyeye uygun ne bir tercüme ne de bir *Kommentar* mevcuttur. Çünkü sahanın en yetkin uzmanları, hep bu görevden geri durma itiyadında olmuşlardır; ama Kur'ân'ın onlara cazip gelmeyecek derecede kolay anlaşılır olmasından, ama bu işin kendilerine üstesinden gelinemeyecek kadar zor görünmesinden..." Sözkonusu olan, Kur'ân'ın Almanca'ya tercümesi ise, bu sözlerin hepsi bugün de geçerliliğini aynen korumaktadır. 1917'de yayınlanan Lazarus Goldschmidt tercümesi, metnin dilsel bakımdan doğru anlamına, bu boşluğu kapatamayacak kadar az uygunluk arzetmektedir. Daha iyisi bulunmadığından, genellikle pek güvenilir olmayan Henning tercümesine (Reclam 1901) başvurulmaktadır. Diğer Avrupa dillerinde durum nisbeten daha iyidir. Palmer'in İngilizce tercümesi, ilk baskısı 50 yılı aşkın bir süre önce yapılmış olmasına rağmen, kesinlikle Henning'in Almanca tercümesinden daha değerlidir. Fransızca alanında Kasimirski tercümesine son zamanlarda E. Montet ve Laïmèche-Ben Daoud tercümeleri de katılmıştır. Son olarak çok değerli iki yeni tercüme daha zikredilebilir: K.V. Zetterstéen'in İsveççe tercümesi (Stockholm 1917) ve L. Bonelli'nin İtalyanca tercümesi(Mailand 1929). Ne var ki bu tercümelerin hepsi bir araya getirilse de bilimsel bir Kur'ân yorumu için yeterli, tatmin edici bir yardımcı kaynak elde edilmiş olmaz. Hasılı gerçekten kullanışlı ve güvenilir bir Kur'ân tercümesi hala hazırlanmayı beklemektedir. Aşağıda programatik olarak böyle bir çalışmanın ana hatlarını çizmeye çalışacağım.

---

*) "Der Plan einer neuen, leicht kommentierten wissenschaftlichen Koranübersetzung", *Orientalistische Studien, E. Littmann zu seinem 60. Geburtstag*, Leiden 1935, s.121-130. (Başlığın Türkçe'deki tam karşılığı şöyle olurdu: "Kısa Açıklamalı Yeni Bir Bilimsel Kur'ân Tercümesinin Planı")

1) Yeni Kur'ân tercümesi tarihsel gerçekliğe uygun olmalıdır. Mütercim hammaddeyi işlerken -metnin sahih olması şartıyla- sürekli kendisine şu soruyu yöneltmelidir: "O zaman için Muhammed bununla ne demek istemiş olabilir?" Sonraki dönemlere ait, tarihsel değer taşımayan yorumlarla dolu olan Arapça tefsirler de, -bu yüzden- ancak büyük bir dikkatle kullanılabilmelidir (Şimdiye kadarki mütercimler tefsirler karşısında yeterince eleştirel olmamışlardır).

2) Müşkil pasajların çözümü için, mümkün oldukça, tefsirler yerine bizzat Kur'ân'a başvurulmalıdır. Kur'ân konkordansı yardımıyla lugat, gramer ve konu bakımından paralellik arzeden pasajlar (*Paralellstellen*) sistematik olarak tespit edilip değerlendirilmelidir (Paralelliklerin değerlendirilmesinin mümkün olduğunu göstermek için bu yazının sonunda iki örnek verilmiştir).

3) Yeni Kur'ân tercümesi filolojik bakımından olabildiğince doğru olmalı; yani tercüme orijinal metne mümkün olduğunca yakın olmalıdır.

4) Kur'ân'daki, gerek irşada yönelik anlatımlar, gerekse hukuki ve itikâdi bölümler, çoğunlukla tertip açısından düzensiz ve ifade tarzı olarak insicamdan uzak bulunmaktadırlar. Muhammed'in münferit sözleri genellikle, ancak çok uzun ve yorucu araştırmalar sonucunda, ait oldukları tarihsel durumun yeniden kurgulanmasından sonra değerlendirmeye elverişli hale gelebilmektedir. Bu yüzden kelimesi kelimesine bir tercüme, dilsel bakımdan kusursuz olsa da; metnin anlamını kavramak ve yansıtmak için her zaman yeterli olmayabilir. Böyle bir tercüme orijinal metindeki anlam bütünlüğünü hiç yansıtmıyor veya çok belirsiz yansıtıyorsa; çeviriye, rahat anlaşılır hale gelecek ölçüde ilaveler yapmak gerekir. Bu ilaveler daha sonra adeta yoğun tarihi bir tefsir oluştururlar. Aynı zamanda -tabi bilimsel bakımdan güvenilir kabul edilebilecek durumda olmaları şartıyla- bu ilaveler, tercümenin (ve orijinal metnin) müstakbel okuyucusunu da her bir pasajda aynı tefsir

çalışmasını bir daha yapma zahmetinden kurtarmış olacaktır. (Şimdiye kadarki Kur'ân tercümelerinde de kelimesi kelimesine çeviriler, sınırlı ölçüde ilavelerle genişletilmiş durumdadır. Ancak bu ilaveler genellikle Arapça tefsirlerdeki açıklamaları tekrar etmekle sınırlı kalmış olup, bu itibarla Kur'ân'ın tarihsel açıklaması için pek kullanışlı değillerdir).

5) Teknik Ayrıntılar.

Ayet sayımı konusunda hem Flügel baskısına, hem Mısır Devlet Basımevi'nin yeni neşrettiği nüshaya riayet edilmesi gerekir.[1] Şimdiye kadarki yayınlarda hep Flügel'e göre referans verildiğinden, Flügel'in âyet numaralarına birinci sırada yer vermek yerinde olur. En doğrusu, yanlış anlamalara mahal vermemek için, Flügel'inkiyle aynı olduğu durumlarda bile Mısır baskısının âyet numaralarını da -ikinci sırada, parantez içerisinde- vermektir.

Basım esnasında, bir sayfada yer alan tercüme edilmiş bölümün sûre ve âyet numaralarını sayfanın üst kısmına almayı ihmal etmemek gerekir.

Satırbaşları Palmer tercümesinde olduğu gibi, konu itibarıyla yeni bir bölüm başladığında yapılabilir. -En azından son sûrelerde- her bir âyet yeni bir satırla başlatılmazsa, böylece metni kuş bakışı görme imkanı her halükârda yükselmiş olur.

Müstakil âyet veya bölümlerin sonunda (icabında bunların başında, kenarda) muhtemel paralelliklere işaret edilmelidir. Tıpatıp veya yaklaşık lafzi paralellikler söz konusu olduğunda (örneğin 23. Mü'minun/1 vd. ve 70. Me'aric/22 vd.) sadece ilgili sûre ve âyet numarası verilir. Konu bakımından bir paralellik söz konusuysa (4. Nisâ/3'ün ortası ile aynı sûrenin 129. âyetinin baş kısmında olduğu gibi), o takdirde numaraların önüne bir "krş." (karşılaştırınız) kısaltması konur.

(1) bkz. *Der Islam* 20 (1932), s.2-13; 21 (1933), s.135-140.

• İlave açıklamaların orijinal metne ait olmadığını belli etmek gerekir. Bu noktada iki, hatta üç türlü ilaveden söz edilebilir:

a) Yuvarlak parantez ( ) içinde: Harfî tercümede verilen anlamın, asıl metinden tamamen uzaklaşmamakla beraber, biraz daha akıcı bir tercümeyle verildiği ilaveler.

b) *İtalik* yazıyla veya köşeli parantez [ ] içinde: Esas metni aşan ve yoruma varan ilaveler.

c) Yuvarlak ve köşeli parantez içinde ([ ]) veya yuvarlak parantez içinde *italik* yazıyla (a ve b'nin terkibi): Harfî tercümede verilen anlamın, esas metni aşan daha serbest bir tercümeyle verildiği ilaveler.

İlk bakışta böyle bir ilaveler sistemi insana biraz karmaşık gelse de, çeviri kullanıldıkça buna kısa sürede alışılacaktır. Ayrıca, harfî tercüme hafif koyu basılmak suretiyle daha belirgin ve etrafındaki ilavelerden ayırdedilir hale getirilebilir.

Yukarıda, üzerinde düşünülen Kur'ân tercümesi için oldukça net bir takım prensipler vazetmiş olmam, sanki bu işi çok basit gördüğüm gibi bir izlenim uyandırmış olabilir. Doğrusu hiç de öyle değil... Hedefi çok net olarak önümde görmekle birlikte, bu hedefe giden yolu tıkayan zorlukların da tamamıyla bilincindeyim. Kur'ân'da öyle pasajlar vardır ki, bunlara dört dörtlük anlam vermek mümkün değildir; bunu biliyorum. Yine, sahanın uzmanları arasında başka türlü düşünenler olsa da, ben tamamen farkındayım ki, tercümeye kalkışırken biraz olsun başarı ihtimalinden söz edebilmek için; lugat, nahiv, üslub ve muhteva bakımından epey bir ön çalışma yapmış olmak gerekir. Bu konuda, Josef Horovitz gibi titiz bir Kur'ân-bilim uzmanının bile, kendisinin bu şartları henüz havi olmadığı kanaatında olması düşündürücüdür.

Ama herşeye rağmen, zorluklar ortadadır ve aşılmayı beklemektedir. Üstelik tercümenin de bugünden yarına bitmesi gerekmemektedir; aylar, yıllar geçtikçe yavaş yavaş olgunlaşacaktır. Böylece tercüme son şeklini almadan önce, henüz ikmal edilmiş bulunan ön çalışmaları da değerlendirme fırsatı

olacaktır. Ama herşeyden önce çalışmaya başlamak ve mevcut şartların izin verdiği ölçüde bu çalışmayı sürdürmek gerekmektedir.

Ek mahiyetinde, iki müşkil Kur'ân ifadesini ele alıp; Kur'ân'dan hareketle, yani uygun paralel pasajları gözönünde bulundurmak suretiyle yeniden yorumlamaya çalışacağım. Burada kesin sonuçlardan çok, bir deneme söz konusu olduğu için, meslekdaşlarım bu konudaki düşüncelerini izhar ederlerse, memnun olurum.

I. *"ḥâfiẓâtun li'l-ğaybi"* ve *"li'l-ğaybi ḥâfiẓîne;"* (gizli, mahrem olanı muhafaza edenler).

ḥafiẓa' nın çoğul ism-i faili *(ḥâfiẓûn - ḥâfiẓât)*, câr-mecrûrdan mürekkep *li'l-ğaybi* ifadesi ile irtibatlı olarak Kur'ân'da iki kere geçmektedir:

a) 4. Nisâ/34: *fe'ṣ-ṣâliḥâtu qânitâtun. ḥâfiẓâtun li'l-ğaybi bi-mâ ḥafiẓa'llâhu...*

b) 12. Yusuf/ 81: *ve-mâ şehidnâ illâ bi-mâ 'alimnâ ve mâ kunnâ li'l-ğaybi ḥâfiẓîne*

En önemli Kur'ân tercümelerinde bu iki pasaj aşağıdaki gibi verilmiştir (*ḥâfiẓâtun li'l-ğaybi* ve *li'l-ğaybi ḥâfiẓîn* ifadelerinin tercümeleri siyah puntoyla basılmıştır):

Henning:

a) *Namuslu [dürüst] kadınlar itaatkardırlar ve* ***(eşleri) yokken****, Allah'ın onlara baktığı gibi,* ***itina gösterirler****.*

b) *Biz ancak bildiğimize tanıklık ediyoruz ve biz* ***gizli olanı engelleyemeyiz****.*

Goldshmidt:

a) *Namuslular, Allah onları muhafaza ettiği için,* ***bir sırrı muhafaza etmek suretiyle*** *itaat gösterirler.*

c) *Biz bildiğimizden başkasına tanıklık etmeyiz ve fakat* ***gizli olanın bekçisi değiliz****.*

Rückert:

a) *Namuslu kadınlar ise itaatkardırlar ve Allah onları muhafaza ettiği için,* ***sırrı muhafaza ederler.***

b) *Biz bildiğimizden başkasına tanıklık etmeyiz,* ***gizli olanın bekçisi değiliz.***

Grimme:

a) *Dindar kadınlar sadıktırlar, Allah'ın muhafaza ettiği gibi* ***mahremi muhafaza ederler.***

b) Tercüme edilmemiş.

Palmer:

a) *ve* ***(kocalarının) yokluğunda itina gösteren,*** *sadık, namuslu kadınlar; tıpkı Allah'ın onlara özen gösterdiği gibi...*

b) *Ve biz bildiğimizden başka hiç bir şeye şahitlik yapmayız;* ***beklenmedik şeyin muhafızı değiliz.***

Bonelli:

a) *İyi kadınlar itaatkardırlar* ***(ve kocanın) yokluğunda*** *(onun malına ve kendi namuslarına)* ***özen gösterirler.*** *Çünkü (onları kocalarına tevdi etmekle) Allah da onlara özen göstermiştir.*

b) *Ve (biz) ancak bildiğimiz şeyler için şahitlik yaptık; (biz)* ***görülemeyene karşı bekçiler ol(a)mayız.***

Kasimirski:

a) *İffetli kadınlar itaatkârdırlar ve boyun eğmişlerdir; onlar* ***kocalarının yokluğu esnasında*** *Allah'ın temiz olarak korunmasını emrettiği şeyi (yani şahıslarını ve kocalarının mallarını)* ***itinalı bir şekilde korurlar.***

b) *Bilgimizde olanın dışında şahitlik yapamayız ve* ***öngörülmeyen şeylere karşı kendimizi koruyamıyorduk.***

Montet:

a) *İffetli kadınlar (kocalarına) bağlıdırlar,* ***(onların) yokluğunda*** *Allah'ın (onlar için) özenle korumuş olduğu şeyi (yani*

şahıslarını ve iffetlerini) ***özenle koruyarak...***

b) *Ancak bildiğimiz şeylere tanıklık ederiz ve* ***öngörülmeyene karşı kendimizi koruyamazdık.*** (Cümle kapalıdır; bu bakımdan şöyle de tercüme edilebilir: (***"Bilmediğimiz şeylere kefil olamayız"***).

Laïmèche-Ben Daoud:

a) *Onlar arasından doğru olanlar itaatkardırlar ve* ***yokluğunda kocanın şerefini,*** *Allah'ın korumasıyla* ***korurlar.***

b) *Ancak bildiğimize tanıklık ederiz ve* ***sırrı hiç bilemeyiz.***

Zetterstéen:

a) ***(...) ilahî sırra riayet ettikleri*** *için Allah onları esirgedi.*

b) *Biz sonunda bildiğimizi onaylarız,* ***ve insana gizli olanı bilemeyiz.***

Özet olarak, mütercimlerin çoğunun 4. Nisa/38 ile 12. Yusuf/81 arasındaki ahenge dikkat etmedikleri ve buna bağlı olarak, bu iki pasajı tamamen birbirinden farklı tercüme ettikleri söylenebilir. *el-ğayb* kelimesi birinci durumda (Arapça tefsirlerin ekseriyetine istinaden[(2)]) kocanın orada bulunmayışına [*ğaybet*], ikinci durumda da geleceği bilinmeyen bir felaket veya bilinmez bir sırra izafe edilmiştir. Yalnız Rückert ve Goldschmidt her iki pasaj için bir ölçüde paralel bir tercüme vermişler (*li'l-ğayb* ifadesi için de Zetterstéen öyle)... Ama bunu yaparken öyle kısa kesmişler ki, verdikleri tercümeye nasıl bir anlam yükleneceği tam olarak anlaşılmamaktadır.

İşte her iki pasaj arasındaki paralelliğin hakkını daha iyi verecek ve metnin arkasında yatan anlamı açığa çıkaracak yeni bir tercüme denemesi!...

---

(2) Taberî, Kahire 1321 {Mısır 1388: 1968, V. 60}, V. 36-37; Zemahşerî, Kahire 1343/44, I. 203 {Beyrut 1366: 1947, I. 506}; Razi, Kahire 1327-30, III. 215-216 {Tahran t.y., x.88}; Beydâvî (Fleischer neşri), I. 207-208; Hazin, Bulak 1258, I. 456-457 {*Mec. Tef.,* Beyrut t.y., II. 65}; Nesefi (Hazin'in Kenarında), I. 456 {*Mec. Tef.,* II. 65}; *Celâleyn* (Kahire 1308), I. 49 {Mısır t.y., Dâru ihyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, I. 76}.

Bir kere, herşeyden önce 4. Nisa/38'deki *ḥâfiẓâtun li'l-ğayb'* ın anlamı büyük ihtimalle aşağıdaki paralel pasajlar dan çıkar:

33. Ahzab/35: (والحافظين فروجهم والحافظات) *ve'l-ḥâfizîne furûce-hum ve'l-ḥâfizât...*

23. Mü'minun/5; 70. Me'aric/29: *ve'llezîne hum li-furûcihim ḥâfiẓûn.*

24. Nur/31: (ويحفظن فروجهن) *ve yaḥfaẓne furûcehunne...*

Bu durumda; burada söz konusu olan, cinsel mahremiyetlerin korunması ve gizli tutulmasıdır(3). Buna uygun olarak pasajı ben şöyle tercüme ederdim: **"Ve namuslu kadınlar alçakgönüllüdürler ve gizli olanı** (umuma tahsis edilmemiş olanı *yani cinsel mahremiyetleri),* **Allah'ın muhafaza etmesinden dolayı**, *(Allah böyle şeylerin aleniyet kazanmamasını takdir ettiği için)* **muhafaza ederler.**

12. Yusuf/81'deki *li'l-ğaybi ḥâfiẓîn* pasajına da, 4. Nisa/38'e verilen bu anlamdan hareketle yaklaşmak mümkün. Burada *el-ğayb* (gizli, mahrem olan), tabi ki yukarıdaki gibi cinsel mahremiyetle değil, genel anlamda umumun bilmediği şeyler veya olaylarla ilgilidir(4) *ḥâfiẓîn*'i açıklamak ise biraz daha zordur. Laïmèche-Ben Daoud ve Zetterstéen bu kelimeye (Ṭaberî'ye istinaden; XIII. 22), sanki metin *ve mâ kunnâ bi'l-ğaybi muḥîṭîn* imiş gibi, 'bilen' **(ve sırrı hiç bilemeyiz)** anlamını vermişlerdir. Ben ise *ḥâfiẓa* fiiline, yukarıda verilen paralel pasaja dayanarak 'muhafaza etmek', 'umumdan saklamak' anlamını vermeyi tercih ederdim. Bu durumda tercüme şöyle olurdu: **"Ey babamız! Oğlun hırsızlık etti. Biz sadece bildiğimize şahitlik ediyoruz ve gizli olanı saklamıyoruz** *(hiçbir şeyi söylemezlik etmiyoruz).* **İstersen bulunduğumuz şehre ve**

---

(3) Muhammed Abduh da aynı kanaattedir, bkz. Reşîd Rıḍâ, *Tefsîru'l-Menâr* Kahire 1328, V. 71. Diğer müfessirlerden Zemaḫşerî (I. 203 [I. 506] ve ondan sonra Beyḍâvî (I. 208 [II. 65]) ve Nesefî (I. 456 [II. 65]) de *li'l-ğayb* ifadesine hiç olmazsa tali olarak *li-esrârihim* anlamını vermektedirler.

(4) krş. 72. Cinn/26: *'âlimu'l-ğaybi fe-lâ yuẓhiru 'alâ gaybihî aḥaden;* 81. Tekvir/24:*ve-mâ huve 'alâ'l-ğaybi bi-ḍanîn [bi-ẓanîn].*;

geldiğimiz kervana sor (oralarda soruştur)! **Biz şüphesiz doğru söylüyoruz.**

II. *"ehlu'l-beyt"* (Hâne Halkı).

ehlu'l-beyt ifadesi Kur'ân'da iki yerde geçmektedir ve her ikisininde de münâdâ konumunda olup, öncesindeki bir muttasıl zamire atf-ı beyândır: 11. Hud/73 (İbrahim ve Sara kıssasında) ve 33. Ahzab/33 (Peygamber hanımlarının uyarılmaları meyanında[5]). Ayrıca 28. Kasas/12'de de Musa kıssasında (nekre olarak) *ehlu beyt* tabiri geçmektedir. Bu son pasajda; Musa'nın kız kardeşi, terkedilmiş bebeğin bakımını üstlenebilecek bir hâne halkını tavsiye etmektedir. Burada 'bir hane halkı' ifadesi; 'bir ailenin efrâdı' veya kısaca 'bir aile' anlamına gelmektedir.

Yine 28. Kasas/12'ye istinaden ilk iki pasaja da 'aile fertleri' veya 'aile' şeklinde anlam verilebilirdi. Bu durumda 11. Hud/73'de İbrahim ailesi, 33. Ahzab/33'de de Peygamber'in ailesi kastedilmiş olurdu. Nitekim müfessirlerin[6] ve pek çok mütercimin görüşü de bu istikamettedir. 33. Ahzab/33'e "Peygamber'in ailesi" olarak anlam verilmesi İslami literatürde daha sonra da geniş ölçüde tesir icrâ etmiştir. Herhangi bir muahhar kaynakta *ehlu'l-beyt* terimine rastlandığında bununla (şiî veya sünnî ağızla söylendiğine bağlı olarak) Peygamber'in ailesi veya nesebinin kastedilmiş olduğu peşinen anlaşılır[7]

Oysa ki, *ehlu'l-beyt'* in geçtiği her iki Kur'ân pasajına 28. Kasas/12'ye dayanmadan anlam verme imkanı da vardır. Zira bu ikisi, *beyt* kelimesinin harf-i tarif almasıyla diğerinden

---

(5) 33. ayetten itibaren belki de hususan Peygamber hanımlarına değil, bütün Müslüman kadınlara hitap edilmektedir.

(6) Taberî, XII. 44, XXII. 5-7 {XXII. 5-8}; Zemahşerî, I. 447, II. 212 {III. 538}; Razi, Kahire 1324, V. 75, VI. 579 {XXV. 209}; Beydâvî, I. 440-441, II. 128 {V. 115-116}; Hazin, II. 458-459, III. 606; Nesefi, II. 458-459, III. 606 {V. 115-116}; *Celâleyn*, I. 120, II. 69 {II. 109}. Ayrıca krş. İbn Hacer el-Heysemî, *Es-Şavâ'iqu'l-Muhriqa*, Kahire 1307, s.87-89. İlgili hadisler için bkz. Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, I. 236-237.

(7) krş. *Enzyklopädie des Islam*, "Ahl al-bait" maddesi

ayrılmaktadırlar. Harf-i tarifli *beyt* (ev) kelimesi Kur'ân'da 12 yerde daha geçmektedir ve bunların hepsinde de istisnasız **'Allah'ın evi'** anlamındadır (Mekke'deki kutsal mabed Kâbe kastediliyor[8]). Aynı anlamı *ehlu'l-beyt* için de kabul etmek ve buna bağlı olarak *ehlu'l-beyt* ifadesini **'Beytullah halkı'** (yani İslami Kâbe kültünün bağlıları) olarak tercüme etmek akla yatkın görünüyor.[9] Böylesi daha anlamlı olur. Nitekim Muhammed Medine'deki ilk yılları zarfında kıbleyi bilinçli olarak Mekke'deki Kâbe'ye çevirmiş; dahası, Kâbe'yi belli ölçüde İslamiyet'in simgesi mertebesine yükseltmiş ve "insanlar için dikilen bu ilk evin" bina ediliş tarihini İbrahim'e kadar götürmüştü[10] Bu durumda "Beytullah halkı" terimi "İbrahim'in kurduğu ve Muhammed'in yenilediği İslam dininin bağlıları" anlamına gelir. [Aynı şekilde Kur'ânî bir terim olan *ehlu'l-kitâb* 'Kitap Ehli' (=İslam dışındaki semavi dinlerin bağlıları) ifadesi ile karşılaştırınız].

Verilen bu anlam doğru ise, 33. Ahzab/33 takriben şu şekilde tercüme edilebilir: **"Evlerinizde kalın**[11] **ve ilk cahiliyye dönemindeki** *(eskiden cahiliye döneminde olduğu)* **gibi takıp takıştırmayın, namazı kılın, zekatı verin, Allah'a ve Peygamberine itaat edin.** Ey Beyt*ullah* **halkı** *(Ey İslami Kâbe kültünün bağlıları)!* **Allah bu emir ve yasaklarla** *şirk* **iğrençliğini** *(şirk*

---

(8) 52. Tur/4'deki *el-beytu'l-ma'mûr'* un da Kâbe olduğu kanaatindeyim. Bu konuda K. Ahrens farklı düşünmektedir, *Muhammed als Religionsstifter* Leipzig 1935, s.28-29.

(9) Sonradan tespit ettiğime göre Laïmèche -Ben Daoud bilfiil böyle tercüme etmiş (mabedin efendileri). Palmer ise hiç olmazsa ikinci pasajı "O'nun evinin halkı *(people of His House)*" şeklinde çevirmiş. Ancak orada verilen açıklamalara bakılırsa, bununla Mekke'deki kutsal mabedi kastettiği şüphelidir.

(10) Bkz. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest,* 29 vd. (=Verspreide Geschriften, I. 22 vd.).

(11) Veya: "Vakarlı davranın (kalın)?" *qarne,* ya *qarra*'dan muhaffef emirdir veya *vaqara'* dan emirdir. Olmazsa yine mevsuk bir kıraat olan *qıme* de tercih edilebilir.

pisliğini) **sizden gidermek ve sizi gerçekten temizlemek istiyor"**[12].

Ayetin içinde bulunduğu bağlam daha yakından incelendiğinde 33. Ahzab/33'deki *ehlu'l-beyt* için burada önerilen anlam daha da muhtemel hale geliyor. Ev halkı şirk çirkefinden [cahili pislikten] arındırılıp temizleneceklerdir. Buradaki 'ev'in Allah'ın evi (Kâbe) olarak açıklanması doğru ise; bu, Mekke'deki Beytullah'ın temizliğinin ehemmiyetle kaydedildiği şu iki Kur'ân pasajına da tam bir uygunluk arzeder;

2. Bakara/125: *en-ṭahhirâ beytiye li'ṭ-ṭâ'ifîn...*

22. Hacc/26: *ve ṭahhir beytiye li'ṭ-ṭâ'ifîn...*

İçerik olarak da 9. Tevbe/28'e uymaktadır: *innemâ'l-muşrikûne necesun fe-lâ yaqrabû'l-mescide'l-ḥarâme ba'de 'âmihim hâẕâ.*

Mekke'deki Beytullah burada temizliğin yeri olarak nitelenmekte ve pis olmalarından ötürü müşriklerin oraya girmeleri bundan böyle yasaklanmaktadır. Bu itibarla "Allah sizi temizlemek ister" ifadesinin yöneltildiği insanlara *ehlu'l-beyt* diye hitap etmek suretiyle, kutsal Beytullah'a mensubiyetlerine dikkat çekilmesi oldukça manidardır.

Buna bağlı olarak 11. Hud/73'deki "Ey ev halkı" ifadesinin "Ey İslami Kâbe kültünün bağlıları" şeklinde tercüme edilmesi de mümkündür. Böyle bir tercüme, özellikle konunun -Muhammed'in Kâbe kültünün kurucusu olarak nitelediği- İbrahim'le ilgili olması itibarıyla çok uygun düşer. Yalnız bu kez de yeni bir sıkıntı ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, pasajın ait olduğu bağlam Hicret öncesi döneme tekabül etmektedir; oysa ki -Snouck Hurgronje'nin kabul edilebilir açıklamalarına göre- Muhammed, İbrahim'den Kabe'nin bânîsi olarak sözetmeye ancak Hicret'ten sonra başlamıştır. Dolayısıyla tarihsel bakım-

---

(12) Ayrıca, dişil II. çoğul şahıs yerine, eril II. çoğul şahıs zamirinin *('ankum)* kullanılmış olmasından da; bu son cümlede kastedilen halk *(ehl)* ifadesinin, önce hitap edilen hanımların ötesinde bütün Müslüman cemaati kapsadığı sonucu çıkarılabilir.

dan çelişkiye düşmemek için buradaki *ehlu'l-beyt* ifadesinin, -öncesindeki *rahmetullâhi ve berakâtuhû 'aleykum* ibaresinde hiç ilgisi yokken ortaya çıkan II. çoğul şahsı (*kum* zamirini) açıklamak için- sonradan buraya eklenmiş olduğunu kabul etmek gerekir.[13]

Esasen, *ehlu'l-beyt'* in 'aile efradı' olarak mı, yoksa 'Beytullah halkı' olarak mı tercüme edilmesi gerektiği meselesi, bilimsel Kur'ân tefsirciliği gibi son derece geniş bir alan için yalnızca tali bir sorun teşkil eder. Ancak, bu soru Kur'ân'ı yeniden tercüme etme düşüncesiyle ele alınacak olursa, genel ve temel bir problem haline gelmektedir. Bu tikel örnekte, bütünüyle geleneksel Kur'ân tefsirciliğinin 'tartışılır' olduğu açığa çıkmaktadır. Zira *ehlu'l-beyt'* in 'Beytullah halkı' olarak tercüme edilmesi gerektiği doğru ise, o zaman bilinen hiçbir Kur'ân tefsirinde söz konusu pasajlara doğru anlam verilmemiş demektir. Bu ise, Tefsirlere diğer müşkil pasajları açıklarken de ancak azami dikkatle başvurulması gerektiği anlamına gelir. Tabi bu gibi pasajlara anlam verirken bizzat Kur'ân'ın kendi metnini ve anlam bütünlüğünü kullanma görevi de o ölçüde zorunlu hale gelmektedir.

Kur'ân'da'ki *baqıyye* Kelimesinin Anlamı Üzerine*)

baqıyye kelimesi Kur'ân'da üç kere geçer: 11. Hud/86, 116 ve 2. Bakara/ 248.

11. Hud/84-85'de Allah tarafından gönderilen Şuayb, kavminden yalnız Allah'a tapmalarını, doğru ölçü ve tartı kullanmalarını, insanları aldatmamalarını ve yeryüzünde fesat çıkarmamalarını ister. Hemen bunun akabinde 86. âyette ise

(13) krş. K. Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, s.153-154, 184.

*) "Die Bedeutung des Wortes *baqîya* im Koran", *Alttestamentliche Studien. Friedrich Nötscher zum 60. Geburtstag* (Hrsg. von H. Junker-J. Botterweck), Bonn 1950, s.168-171.

şöyle denmektedir: "Allah'ın *baqıyye*'si sizin için daha hayırlıdır. Eğer [gerçekten] inanıyorsanız [buna riayet edin]!"[1].

11. Hûd/116'da önceki nesillerin günahkârlıkları ile ilgili olarak şöyle denmektedir: "Sizden önceki nesiller arasında, yeryüzünde fesada engel olacak (veya: engel olabilecek) *baqiyye* ehli (*'ulû baqıyye*) bulunsa olmaz mıydı?.."

2. Bakara/248'de ise İsrailoğulları'na kral tayin edilen, ancak ilk anda hükümranlığı tanınmayan Talut'dan söz edilmektedir: "Onun hükümranlığının alameti, [onun hakimiyeti zarfında] içinde Rabbinizden *'sekîne'* ve Musa soyunun ve Harun soyunun geride bıraktıklarından *'baqiyye'* bulunan sandığın, melekler taşır vaziyette size [geri] gelmesidir... (*et-tâbût fîhi sekînetun min rabbikum ve baqıyyetun mimmâ tereke âlu mûsâ ve 'âlu hârûne tahmiluhû'l-melâ'iketu...*)[2]. *'baqiyye'* kelimesinin alışılagelmiş anlamı (kalıntı, artık) en azından son zikredilen 2. Bakara/248'e uygun düşmektedir-tabi hemen onu takip eden *mimmâ tereke...* (... nın geriye bıraktıklarından) ifadesinin, *'baqiyye'* ile irtibatlandırılması

---

(1) Açıklayıcı mahiyetteki tamamlayıcı ifadeler köşeli parantez içine alınmıştır. Buradaki şart cümlesi muahhar bir şart cümlesidir (*Bedingungssatz mit Verschiebung*) (H. Reckendorf, *Arabische Syntax*, Heidelberg 1921, § 261). Yani *in kuntum mu'minîne* şartına bağlanan, -normal bir şart cümlesinde olduğu gibi- öncesindeki cümlenin (*baqıyyetullâhi hayrun lekum*) geçerliliği değildir [Yani bu şart-cevap cümlelerinden, "eğer inanmıyorsanız Allah'ın bakıyyesi sizin için daha hayırlı değildir" anlamı çıkmaz]. Burada şarta bağlanan, [cevap] cümlesinde ifade edilen olayın özellikle zikredilmesi ve mucibince hareket edilmesi gerektiği hususudur. Özellikle 11. Hud/86 ile paralellik arzeden iki pasaj (7. Araf/85 ve 26. Şuara/184) da, *baqıyye*'nin ne anlama geldiğiyle ilgili her hangi bir ipucu vermemektedir.

(2) Konu hakkında bkz. Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Gräfenhainichen O.J, [1937; Tıpkı-basım: Hildesheim 1961], s.367-368. *sekîne* kelimesi İbranca *şekînâ*'ya tekabül etmektedir. Bu ise 'ikamet etmek' veya manevi anlamda (Allah'ın) 'hazır olma'sı anlamına gelir; bkz. *Enzyklopädie des Islam*, ilgili madde ve orada verilen kaynakça. Ayrıca bkz. Theodor Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Straßburg 1910, s.24-25 ve J. Horovitz, *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran* (Hebrew Union College Annmal, 2, Cincinnati 1925, s.145-227), s.208-209.

şartıyla (bu konuya aşağıda değineceğiz). Buna mukabil diğer iki pasajdaki *'baqiyye'* kelimelerini doğrudan doğruya 'kalıntı' olarak tercüme etmek mümkün değildir. 'Allah'ın kalıntısı' olsun, 'kalıntı ehli' olsun pek bir anlam ifade etmiyor doğrusu. Nitekim müfessirler ve Kur'ân mütercimleri de bu yüzden bu iki pasajda kelimenin anlamını, bağlamdan hareketle çıkarmaya ve değiştirmeye çalışmışlardır. *'Baqıyyetullâh'* (11. Hud/86) ifadesi için Ṭaberî, tefsirinde şu yorumları bildirmektedir: "Allah'a karşı itaat;" "Rabbinizin size takdir ettiği nasip;" "Allah'ın [ahirette] bahşedeceği şey" («yok oluş *(helâk)*, [cehennem] azabıdır; varlığını sürdürme (?, *baqıyye)* ise [Allah'ın] lütfudur»). Kendisi ise pasaja şöyle anlam vermektedir: "İnsanlara haklarını ulaştırmanızdan sonra size Allah'ın [pay olarak] bıraktığı şey vd.." Benzer bir yorum da Zemaḫşerî'den; "Size haram olandan ictinab etmenizden sonra Rabbinizin size artırdığı helâl olan...." Richard Bell'in tercümesi şöyle: "Allah'tan kalan (pay)" (açıklama olarak şöyle diyor: "Yani ebedi mükâfât"). Régis Blachère ise "Allah katında kalan" diye çevirmiş. Ṭaberî, *'ulû baqiyye* (11. Hud/116) ifadesine ise şöyle anlam veriyor: "Allah'ın uyarılarına kulak asacak kadar anlayış ve akıl kırıntısına sahip olanlar vb." Zemaḫşerî şu üç yorumu tercihe sunmaktadır: "İyilik ve kerem *(faḍl)* sahipleri;" "Allah'ın hiddet ve azabından bizzat sakınan ve korunanlar;" "Allah'ın intikamından çekinen ve korkanlar." Bell'in tercümesi "azim ve sebat adamı;" Blachère'inki ise "takvâ insanları (ehli)" şeklinde.

Müfessirlerin ve Kur'ân mütercimlerinin basiretlerine ve terkip güçlerine diyecek yok. Ama hepsinin düştüğü bir hata var; anlam verirken ilk önce -deneme kabilinden olsun- *baqiyye* kelimesinin geçtiği muhtelif yerleri konu itibarıyla karşılaştırmak suretiyle kelime için bir ölçüde müşterek bir kavram içeriği belirlemek yerine, ilgili âyetlere ve bu âyetlerin en yakın bağlamına fazlasıyla takılıp kalmışlar. Aşağıdaki açıklamalarda, böyle bir denemenin en azından kullanışlı birtakım kısmî, sonuçlara ulaştırabileceği gösterilmeye çalışılacak.

Bir an için, kelimenin bizzat kendisinden çıkarılabilecek izah tarzlarını bir yana bırakıp yalnız anlam bağlamını gözönünde bulunduracak olursak, 11. Hud/86 ve 116. âyetten hareketle, *baqıyye* ile (Kur'ân'ın dinsel bakış açısı çerçevesinde) olumlu bir değerin -muhtemelen bir güç veya özelliğin- kastedilmiş olması gerektiğini görürüz. *baqıyye,* birinde Allah'a izafe edilmekte ve aynı zamanda ilgili pasajın hitab ettiği -ve diğer bazı hususların yanısıra, yeryüzünde bozgunculuk (*fesâd)* çıkarmamakla uyarılan- insanlar için hayırlı (veya daha hayırlı) olduğu söylenmektedir (11. Hûd/86). Diğerinde ise (11. Hûd / 116), -herhalde *baqiyye*ye sahip oldukları için- fesada engel olacak insanlara izafe edilmektedir. Bu durumda Allah'a ait, ama insanların da sahip olabileceği ve herhangi bir şekilde fesada muhâlif yani ahlâki-dini bir dünya düzeni *(şalâḥ)* anlamında etkin bir güç, özellik veya cevher sözkonusudur.

baqiyye'nin bu iki pasajdan (11. Hud/86 ve 116) elde edilen anlam 2. Bakara/248'e de uyar. Bunu anlatabilmek için herşeyden önce gramatik birtakım açıklamalar yapmak gerekiyor. Müfessirler ve şimdiye kadarki mütercimler şu varsayımdan hareket etmişlerdi: *min rabbikum*dan sonra bir fâsıla vardır ve *baqiyye* kendisini takip eden *mimmâ tereke*...ye atfedilmelidir. Böylece sandığın içindekiler; 1. Allah'dan*sekîne*, 2. Musa ve Harun soyunun terikesi olan *baqiyye* olarak nitelenmiş oluyordu. Oysa ki, bu pasajı başka türlü bölümlemek de mümkündür. Kanaatimce *baqiyye* den önce değil, olsa olsa *baqiyye* den sonra bir fâsıla sözkonusudur, ki bu durumda mezkur kelime, konu bakımından öncesindeki *sekînetun min rabbikum* ifadesine bağlanmış olur. Bu durumda câr ve mecrûr *(min rabbikum),* hem öncesindeki *sekîne*'ye hem de hemen arkasındaki *baqiyye*'ye müteallik olmuş olur; tıpkı *sekînetun ve baqıyyetun min rabbikum* veya *sekînetun min rabbikum ve baqiyyetun minhu* gibi. Bu da bilindiği üzere tamamen alışılagelmiş bir ifade yapısıdır. -Sadece Kur'ân'dan birkaç örnek vermek kabilinden- mesela 2. Bakara/178'de *ẕâlike taḫfîfun min rabbikum ve raḥmetun;* 3. Al-i İmran/171 ve

174'de *bi-ni'metin mina'llâhi ve faḍlin;* 49. Hucurât/8'de *faḍlen mina'llâhi ve ni'meten* denmektedir. 61. Saf/18'deki *naṣrun mina'llâhi ve fetḥun qarîbun* da aynı şekilde tahlil edilebilse gerek[3]. Her hâlükârda, mevzubahis olan âyetteki (2. Bakara/248) *ve baqıyyetun* ifadesini mâkabline atfetmemiz yerinde olur. Böylece sandığın içindekiler, her ikisi de Allah'dan 1. *sekîne,* 2. *baqıyye* olarak nitelenmiş olmaktadır.

baqiyye den sonraki *mimmâ tereke 'âlu mûsâ ve 'âlu hârûne* ifadesinin nereye raci olduğuna gelince; iki ihtimal var. Birincisi; buradaki ba'ziyye (veya daha büyük bir ihtimalle beyaniyye) cümlesinin -buraya kadar benimsemiş olduğumuz üzere- hemen ardından gelen *baqiyye*ye müteallik olmasıdır (ki bu durumda; *min rabbikum* ve *mimmâ tereke*deki carmecrurların artık cümle içinde aynı konuma sahip olamayacaklarını unutmamak gerekir). Bu taktirde *baqıyye* ve *tereke* kelimeleri arasında belli bir anlam bağı kurulabilir ve o zaman Ṭaberî'nin terikenin içeriği hakkındaki açıklamaları (Musa'nın asası, levhaların parçaları, Musa ve Harun'un asaları, bu ikisinin elbiseleri, sandallar, kudret helvası (*menn*) vb.) çok da abes kalmaz. *mimmâ tereke* için muhtemel diğer bir izah da; bu beyan cümlesinin, içindekilerle birlikte sandığın tamamına müteallik olmasıdır: Bu takdirde Musa ve Harun soylarının terikeleri olarak nitelenen şey; Talut tarafından geri alınan, içinde *sekîne* ve *baqiyye*nin bulunduğu sandık olmuş olur. Ancak, hangi yorum benimsenirse benimsensin, 2. Bakara/248'deki *baqiyye*'nin *sekîne* ile ilişkili bulunduğu ve onun da sandığın içinde yani ona içkin bir güç veya cevher olduğu, görüşünde ısrar edilebilir.

Bu ihtilâflı kelimenin anlaşılması konusunda Kur'ân'ın yardımı buraya kadardır. İlk bakışta belki farklı kıraat tarzları, meselenin aydınlatılmasına katkı sağlayabilir gibi görünüyor.

---

(3) Konu hakkında bkz. Alfred Bloch, *Vers und Sprache im Altarabischen-metrische und syntaktische Untersuchungen* (Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft, 1946, XII, 160 s. (Acta Tropica. Suppl. 5)), Sperrung (sedd) hakkındaki bölüm.

Nitekim, 11. Hud/86 ve 116 için *baqiyye* yerine birkaç yerde *taqiyye* 'Allah korkusu' şeklinde bir okuyuş rivayet edilmektedir -salt yazının iskeleti itibarıyla oldukça muhtemel bir okuyuş. Ne var ki, bu şekilde okumanın getireceği çözüm, gerçek bir çözüm olmaktan uzaktır. Asıl metnin farklı okunuşuna hüküm bina edemeyiz. Yalnız bu arada *baqiyye* kelimesinin kökeni karanlık kalmaktadır. Bu noktada sadece konunun değil, kelimenin de alıntı olduğu tahmini yürütülebilir (nitekim bu durumu *sekîne* kelimesi için delillendirmekte hiç bir sıkıntı çekmiyoruz). Ama muhtemel bütün bozulmalar, biçim değişiklikleri ve anlam kaymaları gerekli şekilde dikkate alınsa da, kelime için bir prototip tespit etmek zor görünüyor. *baqiyye*'nin, örneğin *yekârâ* (ibr. *şekînâ*hın zıddı)'nın bozulmuş şekli olduğunu herhalde kimse ciddi olarak iddia etmez. Buna karşılık belki şöyle bir ihtimalden söz edilebilir; Muhammed sandığın içeriği olarak bir kalıntıdan bahsedildiğini duymuş ve bu Arapça kelimeyi onu ifade etmek için kullanmıştır, ancak bu kalıntıyı somut bir eşya telakki etmeyip -tıpkı *sekîne* de olduğu gibi- manevi alana çekip yücelik atfetmiştir. Herşeye rağmen bu mesele daha üzerinde tartışılmaya muhtaçtır. Kadim zamanlara ait kıssalara telmihlerinde Arap Peygamber'e bazı ayrıntıların kapalı kaldığı olmuştur. *baqiyye* için de pekala aynı durum sözkonusu olabilir. Belki de o bu kavramı sadece muvakkaten, tabir caizse eksik bir şekilde kendi vaaz repertuvarına almış ve daha sonra da fazla üzerinde düşünmeden aynı kelimeyi kullanmaya devam etmiştir.

Kur'ân'da Tarih[1] *)

Kur'ân'a bir kez göz atıp, birkaç satır veya birkaç sayfa okuma zahmetine katlanan kişi, onda sözün dönüp dolaşıp tarihsel olaylara geldiğini görmekte gecikmeyecektir. Bu anlatımlarda genellikle Muhammed'in yaşadığı çağın olaylarına imâ vardır. Ancak bu tür pasajları anlamak her zaman aynı kolaylıkta değildir. Çünkü Kur'ân'da bizim ancak metinsel bağlamdan ve konu birliği taşıyan diğer Kur'ân pasajlarından hareketle tasavvur edebileceğimiz durumların, muhatap tarafından bildiği varsayılmaktadır. Kavranması daha kolay olan ve daha sık karşılaşılan bölümler, eski kavimlerin ve önceki dini cemaatlerin hikayelerinden söz edilen bölümlerdir. Muhammed Kur'ân'da kadim Arap tarihine ait bazı kavim ve topluluklardan haber verir: Şımarık bir yaşam süren ve bir gün müthiş bir felaketle cezalandırılarak yok olup giden Âd ve Semûd gibi... Bundan başka, bizim kısaca Kitâb-ı Mukaddes kıssaları olarak niteleyebileceğimiz hadiseler de -kısmen ayrıntılarıyla ve değişik varyantlarla- anlatılır: İlk insan ve eşi, Cennet'ten kovulma; Nuh ve Tufan; İbrahim ve oğulları İshak ile İsmail; Yusuf ve kardeşleri; Musa ve İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışları; nihayet İsa'nın çocukluğu ve daha sonraki macerası ile ilgili anlatımlar... İşte Kur'ân'daki bu Kitâb-ı Mukaddes kıssaları bizim özellikle dikkatimizi çekmektedirler. Zira burada söz konusu edilen malzemeye bizler öteden beri aşina durumdayız. Bu itibarla bu kıssaları değerlendirme konusunda bir ölçüte, bir hareket noktasına sahip bulunuyoruz -veya en azından sahip olduğumuzu düşünüyoruz. Her tekil durumda, elimizde olmadan ilk olarak, "Kitab-ı Mukaddes'teki özgün

---

(1) Öğretim üyesi vasfıyla verdiğim ilk ders (*Antrittsvorlesung)*, 8 Kasım 1951, Tübingen Üniversitesi.

*) "Das Geschichtsbild Mohammeds", *die Welt als Geschichte,* 11 (1951), s.214-224. Başlığının Türkçe'de tam karşılığı şöyle olurdu: "Muhammed'in Tarih Anlayışı."

anlatımlar Kur'ân'da olduğu gibi yinelenmişler midir; yoksa bunlar herhangi bir değişikliğe, kısaltma veya genişletmeye yahut içerik bakımından bir dönüşüme maruz kalmışlar mıdır?" sorusunu sormaktayız. Kur'ân metninin Kitâb-ı Mukaddes anlatımıyla farklılık arzettiği durumlarda, bunun nedenlerini daha detaylı olarak incelemekteyiz. Sonuçta, bazen bu Kur'ân kıssalarının muhtemel kaynakları olarak, Yahudi veya Hıristiyan menşeli bazı rivayetler/metinler bulduğumuz olmaktadır (Yahudilerin Midraşları ve -İsa'nın çocukluğu ile ilgili Kur'ânî anlatımlar konusunda- Yakub'un apokrif İncil'i gibi).[2] Ancak bazen de, Muhammed'in bu konularda tam olarak yetiştirilmediğini ve bu yüzden de ancak bölük pörçük alıntılarda bulunabildiğini, aradaki boşlukları ve bağlantı kopukluklarını ise kendi kafasına göre doldurmuş olduğunu kabul ediyoruz. Zaman zaman yanlış anlamaları da hesaba katmak durumundayız; İsa'nın annesi Meryem ile, Musa ve Harun'un kızkardeşleri Meryem'in birbirine karıştırılması gibi... Bununla birlikte, pek çok pasajı okurken, Muhammed'in bir olayı anlatırken aynı konuda kalmadığı; bir Kitâb-ı Mukaddes kıssası anlatırken birden konudan uzaklaşıp, işin içine kendi düşüncelerini ve çevresinde olup bitenleri kattığı izlenimini ediniyoruz. Örneğin; Yusuf, zindan arkadaşının rüyasını yorumlamadan önce, tek bir Allah'a iman ve putperestliğin yanlışlığı üzerine öyle bir vaaz vermektedir ki, tamamen Muhammed'in Mekkeli müşriklere verdiği vaazlarla aynı stili taşımaktadır. Bir örnek daha vermek gerekirse; Nûh'un çağdaşları, *Vedd, Suvâ', Yeğûş, Ye'ûk* ve *Nesr*'e tapmaktadırlar (71. Nuh/23); ki bunlar Muhammed zamanında Arap Yarımadası'ndaki putlardandır. Muhammed'in yaşadığı çağla kurulan bu doğrudan bağlantılar sayesinde, Eski Ahit'in bazı peygamberleri kendi kişisel özelliklerinin önemli bir bölümünü kaybetmektedirler. Bunlar Arap

---

(2) Wielhelm Rodolph, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum,* Stutgart 1922 (kısa özet mahiyetindedir); Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran,* Gräfenhainischen O. J. (ilgili malzemenin en son ve en detaylı derlemesi mahiyetinde bir çalışmadır).

Peygamber'in rolüne uyarlanabildikleri ölçüde kendi özelliklerinden uzaklaşmaktadırlar. (Kur'ân'da) Kitâb-ı Mukaddes kıssaları bu minvâl üzere, gözle görülür ölçüde ruhsuzlaştırılırlar. İbrahim kıssasına dair açıklamalarında Muhammed kesin olarak şu sonuca ulaşır: Ata (İbrahim), esasen asla bir Yahudi değil, bir Müslüman idi ve İsmail ile birlikte Mekke'de Kâbe kültünü tesis etmişti. Artık bu kadarı, kıssayı ruhsuzlaştırmak değil; -Kitâb-ı Mukaddes açısından bakıldığında- düpedüz tarihsel bir olayı saptırmaktır. Muhammed aynı şekilde İsa'dan söz ederken de, Kitab-ı Mukaddes'te belgelenen durumu tamamen altüst etmekte; İsa'yı kendi şahsının tanrılaştırılması ve teslis öğretisine karşı polemiğe sokmakta, çarmıhta öldürülme olayını reddetmektedir.

Bütün bu anlatılanlardan sonuç çıkaracak olursak şöyle düşünürüz; Kur'ân, tarihi hikayeleri, özellikle Kitâb-ı Mukaddes kıssalarını kısmen gerçeğe ve özüne uygun olarak aktarmıştır. Ancak geri kalan kısmı ise bozmuş, aslıyla ilgisiz hale getirmiş, Muhammed'in yaşadığı döneme has durumlarla harmanlamış veya tamamen tersine çevirmiştir. Kısacası, yargımız olumsuz olacaktır.

Şimdi, bu eğreti çıkarıma nihai bir karar gözüyle bakmadan önce; ilke olarak, "bu yaklaşım tarzımızda yanlış bir hareket noktasından yola çıkmış olabilir miyiz?" diye bir düşünmek gerekir. Öyle ya; (yukarıda) hedefimiz, Kitâb-ı Mukaddes kıssalarının Kur'ân'da aslına uygun olarak nakledilip edilmediğini tespit etmekti. Bu şekilde acaba soruyu doğru sormuş oluyor muyuz? Acaba Muhammed'in -bizim kendi açımızdan bu alanda çalışan herkes için gerekli; hatta kaçınılmaz gördüğümüz şekilde- Kitâb-ı Mukaddes kıssalarını aynıyla aktarma gibi bir niyeti var mıydı? Sakın onun kişiliğinin ve etkinliğinin ağırlık merkezi -dolayısıyla onun Kitâb-ı Mukaddes kıssalarıyla ilgili rivayetleri kullanım biçimini anlamamıza yarayacak anahtar- başka bir alana, onun kendine özgü bir alana ait olmasın? Öyle sanıyorum ki -en azından alışılagelmiş yaklaşım tarzımızın yanısıra- sıradan bir müellife hiç düşünmeden tanıdığımız hakkı

Arap Peygamber'e çok görmeyelim ve bir kerecik olsun onu olmak istediği; eserini de söylemek istediği şekilde kabul edelim. Ona karşı bu anlamda adil olmaya çalışalım! Belki o zaman, onun Yahudi ve Hıristiyan geleneğini kendi kafasına göre değiştirmesinde ve -biraz ivedi bir yargıyla söylemiş olduğumuz gibi- 'tahrif etmesinde' olumlu bir yön bile bulabiliriz.

Muhammed, varoluşunda ve eylemlerinde bizim pek tasavvur edemeyeceğimiz bir iman tecrübesinin etkisi altındadır. Allah'ın; dünyanın ve insanların yegane efendisi olduğu, insan olarak mutlaka O'nun tek efendi olduğunu kabul etmek ve gönüllü olarak O'na boyun eğmek gerektiği fikri, günün birinde onun için kesin bir kanaate dönüşmüştü. Bu temel dinsel düşünceye bağlı olarak onda bir başka kesin kanaat daha belirdi. O kendisini bir 'Rasûl' olarak, o güne değin putperest olarak ve dinsel düşünceden yoksun bir şekilde yaşayagelen kavmini tek Efendi ve Yaratıcı'ya imana davet etmekle yükümlü hissetmeye başladı. Bu iman ve Peygamberlik tecrübesini yaşamasından sonra, artık onun için doğada müşahade ettiği ve tarihsel olaylardan öğrendiği herşey anlamlıydı ve bunlar Allah'ın kesintisiz vahyinden başka birşey değildi.

Bu (vahy-i ilâhi) doğada; kozmik düzeni oluşturan, her seferinde yeni bir biçimde Allah'ın kudretine delâlet eden âyetler olarak yorumlanan gök cisimleri olarak beliriyordu: Gök ve yer, güneş, ay ve yıldızlar, gece ile gündüzün düzenli bir şekilde birbirini izlemesi ve hepsinden önemlisi bitkiler alemindeki yetişme/yeşerme mucizesi... Bu çerçevede, özel yetenekleri ve hünerleriyle insan da Allah'ın eseri olarak değer bulmaktadır. Muhammed'in -örneğin- gemilerle denizde yolculuk etmeyi dahi, (bizce makul olan ifadesiyle) insanın yaratıcılığının bir ürünü olarak değil de, yine Allah'ın mutlak gücünün bir işareti olarak nitelemesi, onun bütün olan-biten karşısındaki dinsel tavır alışını ortaya koyar mahiyettedir.

Doğanın yanısıra, Muhammed'in Allah'ın etkinliğinin apaçık işaretlerini müşahade ettiği tarih de (ilâhi vahiydir).

Onun nazarında bütün tarih Vahiy Tarihidir (*Heilsgeschichte*). Tarihin gerçek seyrinin hedefi, -bir Kur'ân ifadesi kullanarak anlatmak gerekirse- insanlara doğru yolu göstermektir (*hidâyet*). Tarihi akış, bu hidayete tabi olmak istemeyenleri ise çöküşe ve azaba götürür. Geçmişte cereyan etmiş, ama farklı şekillerde hala anlatılan tarih olarak bu akış aynı zamanda, yaşamakta olan nesillerin sürekli aydınlatılması, uyarılması ve korkutulmasına da hizmet etmektedir. Bu yüzden, anlatılmak üzere öncelikle, -yerli geleneğe uygun olarak- belli başlı Arap kabilelerinin kadim çağlarda uğradıkları felaketler tercih edilmiştir. Bu anlamda -irşada yönelik anlatım amacına matuf olarak- Kitâb-ı Mukaddes kıssaları da Muhammed'in tebliğinin genel taslağına dahil olmuştur.

Bu arada (unutulmamalı ki), Kitâb-ı Mukaddes kıssalarının iktibası işlemi tamamen belli başlı bir takım şartlar altında gerçekleşmektedir. Şayet biz (bu kıssaların) Kur'ânî versiyonlarının nasıl ortaya çıktığını anlamak istiyorsak, bu ortamı açık bir şekilde gözönünde bulundurmamız gerekir. Muhammed biliyordu ki, daha onun Araplar'a peygamber olmasından önce bir Yahudi ve bir Hıristiyan cemaat vardı ve her iki cemaat de birer Kutsal Kitab'a sahipti. Ayrıca o, bu kitapların ilâhi kaynaklı, dolayısıyla hak olduklarını; öz itibarıyla sadece birbirleriyle örtüşmekle kalmayıp, aynı zamanda kendisinin de kavmine iletmekle yükümlü bulunduğu dinsel mesajla mutabakat arzettiklerini de rahatlıkla kabul etmektedir; en azından içerik olarak... Zirâ Yahudi ve Hıristiyanlar'ın vahiy metinlerindeki dilsel biçim ona hem yabancıdır, hem de onun için ulaşılmaz durumdadır. İşte bu noktada onun kişisel görevi başlamaktadır. O, daha önce Yahudi ve Hıristiyanlar'a nasib olmuş bulunan aynı mesajı, kendi kavmine, onların kendi dilleriyle tebliğ edecektir.

Muhammed, en büyük vurguyu, kendi peygamberî mesajının yani Kur'ân'ın Arapça oluşuna yapar. Gerçi o bunu kendi eseri olarak telakki etmemekte -bu konuda onun şahsı oldukça geri plana çekilmiş durumdadır-, ama Allah'ın onun

şahsına nasib ettiği özel bir nimet olarak görmektedir. O, tamamen; Allah'ın kendi sırlarından bir kısmını Mekke'li sade bir vatandaş olan kendisine 'bildirdiği' veya 'vahyettiği'; önceki nebilerin ve resullerin kıssalarını 'anlattığı' veya 'okuduğu' kanaatiyle meşbûdur. Onun vecd halindeyken duyumladığı şeyler, Arapça elbisesine bürünmüş ve onunla yeni bir birliğe dönüşmüş bulunmaktadır. Muhammed için, kalp gözünden çok bir kalp kulağından söz edilebilir. Onun yaşadığı bu tecrübe görsel değil, işitseldir. O gerek peygamberî ilhama özgü vecd halindeyken, gerekse duyumsadıklarını dilsel kalıplara dökerken sahip olduğu yüce duygular içerisindeyken, artık bu anlattığı hikayelerin ham maddesini şifâhi olarak öğrenmiş, kendine mâletmiş ve hazmetmiş olduğunu tamamen unutmaktadır. O, karşıtlarının "tebliğ ettiği vahiyler konusunda yabancılardan yardım aldığı" iftirasına karşı, "bunları kendisine, göklerin ve yerin esrarını bilen Allah'ın vahyettiği" (25. Furkan/4-6) tespitiyle karşı koymakta; veya "kendisine yardım edenin olsa olsa başka bir dil konuşan bir topluluğa (Yahudi veya Hıristiyan) mensup olabileceği; oysa kendi mesajının apaçık Arapça olduğu" (16. Nahl/103; krş.26. Şuarâ/192-199) konusuna işaret etmektedir. Tabii bunlar bir 'delil'den başka herşeye benzemektedir. Bununla birlikte biz bu düşünüş biçiminin ilkelliğinden hareketle, Muhammed'in bu konuda kendinden ne kadar emin olduğunu çıkarabilmekteyiz. Dolayısıyla, şunu her halükarda kabul etmeliyiz ki, Arap Peygamber gözden kaçmayacak bir biçimde, Kitâb-ı Mukaddes kıssalarının sadık bir aktarıcısı olmanın ötesinde birşeylerin peşindeydi. Kur'ân'daki Kitâb-ı Mukaddes kıssaları -ona göre-, kelimenin tam anlamıyla 'özgün' (ve otantik) anlatımlardır.

Durum böyle olunca, -hadiseyi dışarıdan izleyen bizlerin görebildiğimiz kadarıyla- Muhammed için, Kitâb-ı Mukaddes kıssalarını kendi anlayış ve görüşleri doğrultusunda kullanmak; hani Eski ya da Yeni Ahit'in bazı bölümlerini olduğu gibi tercüme etmekle yetinmekten daha kolaydı. Kitâb-ı Mukaddes hikayeleri ve kahramanları onun gözünde, adeta karşısında

duruyormuşcasına canlanıyorlardı. O, ezeli hakikatin değişik boyutlarını bu hikayelerde de gördükçe, bunları kendi dinsel tecrübesi ve bilgisine göre yorumlamaktadır. Böylece onun gözünde henüz çok net bir şekilde canlanmayan bu tarih tasavvuru gittikçe daha sağlam bir profil ve kesinlikle onun zihniyetini ele veren perspektifler kazanmaktadır. Şayet tamamen kendisiyle ilgili konularda Peygamber'in şahsı son derece mütevazi bir biçimde geri-plana çekiliyor olmasaydı, bu tarih anlayışı ben-merkezli olarak nitelenebilirdi. Muhammed, müşrik kavminin inadına karşı verdiği, ümitsiz gibi görünen daimi kavgası ve yaşadığı iman - peygamberlik tecrübesiyle dopdolu olması itibarıyla, içinde bulunduğu bu durumu bütün tarih boyunca varolagelmiş farzetmektedir. Bir farkla ki, önceki peygamberler, sonunda tebliğlerini iletmişler veya en azından onların karşıtları tehdit edildikleri azaba düçar olmuşlardı; ama onun kendisi için bu tür teselli edici bir sonuç henüz istikbalin rahminde bulunmaktadır. Onun tarih tasavvurunu görsel olarak açıklamak istenirse, şöyle söylenebilir: Onun gözünde olaylar, inişli çıkışlı ama insanlığın başlangıcından kendi zamanına kadar kesintisiz süregelen bir çizgi biçiminde değil de, daha çok; birbirini örter vaziyette rastgele üst üste konabilen dairesel bir takım figürlerin birbirine asılı bulunduğu bir zincir ya da yay biçimindedir. Vakıa, Arap Peygamber tarihin bütününde, tekerrür eden bir peygamberî hayat tiplemesi görmektedir. Sözkonusu olan ister Nuh olsun, ister İbrahim; ister Semud'a gönderilen Salih olsun, isterse bir başkası... Muhammed'in nisbeten detaylı bilgi sahibi olduğu ve bu nedenle Kur'ân'daki portrelerinde kişisel özelliklerinin ağır bastığı görünen Musa ve İsa gibi simâlar bile herhangi bir şekilde bu şematik tiplemeye girmektedirler. Daireler gibi -daha önceki benzetmeyi sürdürecek olursak- kısmen birbirine geçmiş, kısmen birbirini örtmüş veya rastgele üstüste konmuş bulunan bu peygamber sergüzeştleri serisinin en sonunda, henüz tam olgunlaşmamış, ama özü itibarıyla aynı biçimi taşıyan bir son halka, Muhammed'in kendi serüveni yer almaktadır. Diğer

halkalarla örtüştürülebilme durumu onun için de geçerlidir. Aslında tam tersine, önceki diğer halkalar onunla örtüştürülmektedir. Zira -psikolojik bakımdan- o prototiptir; diğerleri ona göre form kazanmaktadırlar.

Başka bir söyleyişle: Muhammed kendi varlığını ve kendi peygamberî etkinliğini Peygamberler tarihine yansıtmakta ve daha sonra onlarda yine kendisini bulmaktadır. O bunu; tarihin böyle bir tekdüzelikte aktığını görmekten keyiflendiği için yapıyor değildi, kuşkusuz... Bu onun için acı gerçeğin ta kendisidir. O, Mekke'de on yılı aşkın bir süre, tek tük İslam'a girme olaylarıyla ve verdiği kavganın birgün Medine'de tam bir zaferle sonuçlanacağını bilmeksizin, kavminin katı mukavemetine karşı direnmek durumundadır. İşte eyleminin Mekke'deki bu en sıkıntılı döneminde, kendisini teselli etmek ve güçlendirmek, karşıtlarını da içinde bulundukları uyuşukluktan uyandırmak için, eski azizler ve peygamberler hakkında ne duyduysa, (gökte ararken yerde) bulmuş gibi alıverir. Hepsinde kendi çektiği kaderi görür. Bütün peygamberler yalancılıkla itham edilirler; onlarla alay edilir. Azap vaadedip, bu azabı gerçekleştiremedikleri için onlara gülünür. Onlara karşı ya çeşitli entrikalar tertiplenir, ya da ülkeden sürülmek veya taşlanmakla tehdit edilirler. Her seferinde yönetici tabakanın tahakküm hırsı ve tekebbürü altında inleyenler zayıflardır; Nuh zamanında olsun, Firavun devrinde olsun, eski Arap peygamberi Salih'in çağında olsun... Peygamber bu temadan asla uzaklaşmaz -bize ilk bakışta öyle gibi görünse de... Zira öz itibarıyla konu her an ve her yerde aynıdır. Aynı temayı tarihin her döneminde ve her çevriminde örneklendirmek mümkündür. Muhammed bu kesintisiz tekdüzeliği öylesine güçlü hissetmektedir ki, bizce ancak onun dönemiyle tarihlendirilebilecek olguları geçmişe taşıyıp oradan almakta hiç bir sakınca görmez. O denli ki, Kur'ân'daki bazı Peygamber kıssalarından onun dönemiyle ilgili ayrıntılar yakalamamız mümkündür. Sınırlar gittikçe yok olur. Evrensel Vahiy Tarihi'nin (*Heilsgeschichte*) farklı kesitleri, tesadüfi bir sıralamayla,

eşdeğer ve aynı biçimde yan yana yer almaktadırlar. Bizim duygularımıza göre gerçek bir tarihsel konsepsiyonun derinlik boyutu ve iç gerilimi kaybolmaktadır. Ancak tipik olan da zaten budur ve yüksek bir duyarlılıkla değerlendirilmesi gerekir. Peygamber'i bize serapa muhteşem tek boyutluluğu içerisinde resmeden budur.

Muhammed, Medine'ye hicret ettikten sonra da, Kitâb-ı Mukaddes kıssalarını anlatmaya aynı tarz üzere devam eder. Bu tarz, zaman içerisinde artık onun için oturmuş bir tekniğe dönüşmüştür. Yalnız, onun tarih perspektifi zamanla daha da genişler. İster istemez yeni malumata zorlanmaktadır. Medine'de o ilk kez kapalı Yahudi cemaatiyle -kısmen de Hıristiyanlar'la- yüzyüze gelir. Bu karşılaşmada o kendisi için sürpriz olan şu tespitte bulunur: Yahudiler (ve Hıristiyanlar), onun Kur'ân'da vahiy olarak Arapça dile getirdiği Tevrat ve İncil'in tahminî içerikleri ile hiç de mutabık değillerdir. Ve onların büyük kısmı onun peygamberliğini tanımamaktadırlar. Bu tecrübe onun, bütün vahyî dinlerin esasta birleştikleri görüşünü şüpheli hale getirir. Görünüşe göre Vahiy Tarihi'nin devirleri pek birbiriyle örtüşmemektedir. Her iki din de -Yahudilik ve Hıristiyanlık- artık somut olarak ortada durmaktadırlar; yanyana ve -Arap bölgesinde- tek ve son din olmak isteyen İslam'la karşı karşıya... Her ikisinin de bağımsız bir varlığı söz konusudur ve Arap Peygamber'le karşılaştıktan sonra da bu varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Muhammed bu yeni durum karşısında çok ciddi kafa yorar ve şu yalın sonuca ulaşır: Yahudilik ve Hıristiyanlık onun yaşadığı dönemde sergiledikleri görünüm -o dönemdeki tarihsel gerçeklikleri- itibarıyla biricik hakikatin bozulmuş halinden ibarettirler. Böylece onun 'vahiy zinciri' teorisi en azından ilke bazında korunmuş olmaktadır.

O, bu anlamda, Hıristiyanlık'taki Kristoloji ve Teslis öğretisini; daha açık bir ifadeyle, İsa ve annesinin ilahi addedilmeleri dolayısıyla, Allah ile aynı konuma yerleştirilmeleri gereğini

reddeder. 5. Mâide/116 vd.'da İsa'nın kendisi Allah ile bir konuşmasında bu öğretiye karşı koydurulur*) Aynı sûrenin 72. vd. âyetlerinde şöyle denmektedir: « "Allah, Meryemoğlu Mesih'tir" diyenler kafirdir. Mesih demişti ki: "Ey İsrailoğulları!... Benim de sizin de Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin!" Kim Allah'a ortak koşarsa (kim ondan başka bir varlığın ilahlıktan pay sahibi olduğunu iddia ederse, günü gelince) Allah da ona cenneti yasaklar ve onu kabul eden cehennem olur (...) "Allah üçten biridir" diyenler kafirdir. Biricik Tanrı'dan başka Tanrı yoktur...» Muhammed İsa'nın çarmıhta öldüğünü de kabul etmez (4. Nisâ/157-158). Yaşamının ve etkinliğinin sonunda çarmıha gerilen bir peygamber, Kur'ân'ın nebiler ve resuller silsilesine uygun düşmezdi. Zira onlar ya yaşamlarını başarılı bir şekilde sona erdirirler, ya da kendilerine tâbi olanlarla birlikte, inkarcı çağdaşlarının düçar kaldıkları azaptan muaf tutularak kurtarılırlar.**)

Muhammed Yahudiler'e karşı, Hıristiyanlar'a olduğundan daha katı bir tutum alır. Zira bunlar Medine'de daha kalabalıktırlar; o denli ki, sürekli onlarla kişisel olarak karşı karşıya gelmek durumundadır. Muhammed ilk zamanlar onları kendi davasına kazanabilme ümidini henüz yitirmemiştir; hatta belli başlı formaliteler konusunda (örn. Aşûra orucu) onlara uyar. Ancak sonunda ister istemez ipler kopar ve oldukça ateşli bir polemik başlar. Doğal olarak Yahudiler Tevrat'ta yer alan kendi tarihleri hakkında en iyi bilgi sahibinin kedileri olduğunu düşünmektedirler. Peygamber'i, şüpheli bazı sorularla yanıltmayı denerler. Ancak o, karşıtlarını hiç bir şekilde ikna etmese de, kendi bağlıları arasında etkili olabilecek karşı-sorular ve

---

*) Dikkat edilirse 5.Mâide/116'daki diyalogun ahirette cereyan ettiği ve 73. ayetin başındaki "'Allah üçün üçüncüsüdür' diyenler kâfir olmuştur..." ifadesinin Hz. İsa'ya ait olmadığı görülür.

**) Kur'ân'da yahudi tarihinin kara sayfalarında yer alan sabıkalardan birisi de, peygamberlerle başa çıkamayınca onların canlarına kastetmeleri şeklinde belirmektedir; bkz. 2. Bakara/61, 91; 3. Al-i İmran/ 21, 112; 5. Maide/70. Dolayısıyla İsa'nın öldürülmesi bu tabloya uygun düşerdi.

argümanlarla karşılık verir. Bir tartışma esnasında çağdaşı Yahudiler'e, İbrahim ve Yakub'un dinî vasiyetleriyle ilgili olarak şu soruyu yöneltmesi gibi: "Yoksa Yakub vefat ederken yanında mıydınız (2. Bakara/133) ki, onun oğullarına neyi vasiyet ettiğinden emin olasınız?" Bu arada o -kısmen soğukkanlılıkla- Yahudiler'in kendi dünya görüşlerini ve akidelerini korudukları ve Vahiy Tarihi'nde (*Heilsgeschichte*) uğursuz bir istisna teşkil ettiklerini kabul ediyordu. O, Eski Ahit haberlerine dayanarak onların önüne bütün günah listelerini koyar ve yanısıra memnuniyetle şu tespitte bulunur: Onlar tarih boyunca itaatsizlikleri ve dikkafalılıkları yüzünden özel yasaklarla veya başka şekillerde cezalandırılıp durmuşlardır.

Hasılı, Muhammed Yahudiliği -hem pratikte, hem de teorik bakımdan- bir istisna olarak kabul etmektedir. Ancak o bunu musevi Yahudilik, başka bir ifadeyle Musa-sonrası Yahudiliği ile ilgili olarak yapmaktadır. Musa'dan öncesinde ise, onun görüşüne göre, artık (daha doğrusu, henüz) Yahudilik sözkonusu değildir. O, gerek Yahudiler'in, gerekse Hıristiyanlar'ın Ata olarak kabul ettikleri İbrahim'in ne bir Yahudi, ne de bir Hıristiyan olduğu; onun saf Allah inancının bir bağlısı, yani doğrudan doğruya bir Müslüman olduğu (3. Alu İmrân/67, krş.: 16. Nahl/120; 2. Bakara/131-136) teşhisine özel bir değer atfetmektedir.[*] Yahudi ve Hıristiyan çağdaşları onun bu tespitini çok iddialı bulmuş olmalıdırlar; ancak esas itibarıyla Muhammed açısından değerlendirildiğinde- bu hiç de boş bir iddia değildir. Peygamber, bizim de İbrahim apokaliptinde gördüğümüz rivayetlere istinaden, İbrahim'in tek Tanrı inancına ulaştığını ve babasını ve kavmini putperestliklerinden dolayı

*) Oryantalist Kur'ân araştırmalarında Mekke'den Medine'ye göç ile, yani Yahudi ve Hıristiyan toplulukla yüzleşme ile birlikte, Kur'ân'ın söyleminde ve bu dini gruplara karşı tutumunda köklü bir değişiklik olduğunu kanıtlama eğilimi hakimdir. Bu çerçevede öne sürülen, İslam'ın ancak Medine'de İbrahim'le ilişkilendirildiği, kıble tahvilinin temelinde de bu tavır farklılaşmasının yattığı yolundaki iddialara karşı Fazlur Rahman'ın getirdiği itirazlar önemlidir; bkz. *Ana Konularıyla Kur'ân* (çev: Alparslan Açıkgenç), Ankara 1993 (2. Baskı), s.132 vd.

hesaba çektiğini bilmektedir. Bunun da ötesinde o, İbrahim'in Tevrat ve İncil vahyolunmadan önce yaşamış olduğunu da bilmekte ve bunu vurgulayarak dile getirmektedir (3. Alu İmran/65). Bunun yanında o bir de, bütün önceki peygamberlerin esas itibarıyla kendisine verilen mesajın aynısını tebliğ ettiklerine inandığından, rahatlıkla İbrahim'i kendisi için bir öncü ilan edebilmekte ve nihayet ona da 'Müslüman' etiketini vurabilmektedir. *muslim* ifadesi Kur'ân'da zaman zaman Nuh (10. Yunus/72), İsa'nın Havarileri (3. Al-i İmran/52) ve diğer Kitâb-ı Mukaddes simaları için de kullanılır. Bütün bunlar tarihsel tespit olmaktan çok, teolojik bir görüş ve çıkarsamadır. Bilindiği gibi, Hıristiyan ilahiyatında da Tertullian'dan bu yana bir '*anima naturaliter christiana*' dan, yani tarihsel varoluşuyla Hıristiyanlığı henüz tanımasa da, doğası gereği Hıristiyan olan 'ruh'tan sözedilir.*)

Muhammed'in İbrahim'i 'müslüman' olarak nitelemesi ve böylece onu kendisinin selefi ilan etmesi gerçeği, daha ileri giden bir görüşle birleşmeseydi, fazla dikkat çekmezdi. Söz konusu olan görüş, Mekke'deki Kabe kültünün ve Haç kurumunun daha önce İbrahim tarafından ortaya konduğu ya da en azından reforme edildiğidir. Muhammed'in en yakışık almaz sünuhatı bu olsa gerektir.

Hollandalı oryantalist Snouck Hurgronje 1880'de yayınlanan şaheser çalışması *Het Mekkaansche Feest* 'de, Mekke-Kabe kültünün Ata İbrahim'e ait olduğu düşüncesinin, Arap Peygam-

---

*) Kur'ân Hz. İbrahimi *'müslim'* olarak nitelerken, onun "henüz (Hz. Muhammed'in tebliğ edeceği) İslam'ı tanımasa da, doğası gereği Müslüman" olduğundan sözetmemektedir. Zira, Paret'in de farkında olduğu gibi, Kur'ân'a göre ilkinden sonuncusuna kadar bütün peygamberlere aynı din *(İslam)* vahyedilmiştir ve bu dine tabi olanların adı da Müslümandır *(müslim)*. Ayrıca, Hz. Peygamber'in çağdaşı Hıristiyan ve Yahudilerin Hz. İbrahim'in 'müslim' olarak nitelenmesini, aşırı iddialı bulduklarını tahmin etmek de oldukça güç. Zira *-esleme* kökünden türeyen kelimelerin Kur'ân'daki kullanımlarını incelediğimizde bizim de göreceğimiz gibi- onlar biliyorlardı ki, bu niteleme kurumsal anlamda (Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği) bir dine mensubiyete referansta bulunmayan yalın bir nitelemedir; tıpkı onun 'hanif' olarak da nitelendiği gibi.

ber'de hangi ruhsal ve tarihsel koşullarda olgunlaştığını göstermiş bulunmaktadır[3]. Medineli Yahudiler'le kopuş, Muhammed'i fazlasıyla kendi yarattığı dinsel cemaati içsel olarak bağımsızlaştırma yoluna itti. Bunu doğal olarak memleketi olan Mekke'ye ve orada mevzileşen ibadet geleneklerine olan tabiî bağlılık izledi. Bizim bu konuda bildiğimiz ise, en azından, onun çocukluğundan beri bu ananeye karşı beslediği sevgidir. Bu arada kuşkusuz, genel kabul gören rivayete göre İbrahim'in, oğlu İsmail vasıtasıyla Araplar ile nesep bakımından yakın ilişkisi olduğu düşüncesi de etkili olmuştur. Bu itibarla son dönem Kur'ân pasajlarında İsmail'in, kardeşi İshak'ın önüne, ilk sıraya çıkması da bir rastlantı değildir. Konu çok karmaşık olduğundan burada bütün detaylarıyla ele alamayacağız. Ancak çok temel olarak şunu belirtmek gerekir ki, Muhammed'in İbrahim'i Kabe-kültünün banisi olarak görmesinin hangi şartlar altında gerçekleşmiş olabileceği konusunda, gerçekten çok sığ bilgilere sahip bulunmaktayız. Dolayısıyla kendine kapalı, nihai tahlilde muğlak bir sezgi olan bu ruhsal olayı kavrayabilmiş değiliz. Öte yandan, Muhammed'in düşünce yapısında rasyonel unsurları fazlaca vurgulamaktan da sakınmamız gerekiyor. Bu yüzden Hubert Grimme'nin vardığı yargı her ne olursa olsun, fazlaca tek yönlü kalmaktadır. Ona göre ortada bir diplomasi harikası ve düpedüz kasdî bir aldatmaca sözkonusudur[4] Biz tam aksine, Muhammed'in son tahlilde Kâbe-kültü ve Hac menasikinin İbrahim tarafından ihdas edildiğine derinden inandığını kesin olarak söyleyebiliriz. Nitekim doğru olan da budur. Tarihsel gerçeklikle açıkça çelişen zihinsel bir kurgu, Arap Peygamber'in yoğun dinsel hissediş gücü sayesinde dini bir hakikat mertebesine yükselebilmiştir. Üstelik milyonlarca,

---

(3) {Hurgronje}, *Verspreide Geschriften*, I. 22-29; Orijinal baskı, s.29-40. {Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qoran*, New York 1930, I. Bölüm, s.146-147'de Hurgronjenin bu ifadesi nakledilmektedir, F. Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, (2. Baskı) s.132.}

(4) *Mohammed*, Münster 1892, I. 60.

ama milyonlarca Müslüman o günden bugüne yüzyıllar boyu bundan zerre kadar şüphe etmemişlerdir.

Buraya kadar gördük ki, Muhammed Medine'ye hicretinden ve orada oturan Ehl-i Kitap'la, özellikle Yahudiler'le ilişkiye girdikten sonra, yeni tarihsel malumata ihtiyaç duydu. Bunun üzerine, o zamana kadarki tarih tasavvurunun bazı ayrıntılarında gerekli bazı değişiklikler yaptı. İşte onun İbrahim'i Kâbe-kültünün kurucusu olarak görmesini de bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Onun tarih tasavvuru zaman içerisinde -tabir yerindeyse, yine yaşadığı yeni bir tecrübe nedeniyle- yeni ve köklü bir değişim daha geçirmiştir. Peygamber, mesajını yıllarca insanlara iletmiş, ama karşıtlarının büyük çoğunluğu inkarda diretmiş olmalarına rağmen peygamberliğinin ilk yıllarında beliğ ifadelerle yineleyip durduğu azap tehdidi bir türlü onların başına gelmemişti. Bu durum, sözkonusu değişimi anlaşılır kılmaktadır. O halde aşağıdaki konular gündeme gelmektedir.

Daha önce de başka münasebetle belirttiğimiz gibi, Muhammed tebliğinde, kendisini ve tabilerini teşvik ve teselli, karşıtlarını da uyarı amacıyla dönüp dolaşıp eski peygamberlerin kıssalarına başvurmaktadır. Bu tarihsel modellerden özellikle altısı, giderek birer örnek olarak belirginleşmektedir. Bunlar Nuh, Lut ve Musa (ya da Firavun) kıssaları ile kadim Arap tarihinden üç isimdir: Hud, Salih ve Şuayb[5] Bu hikayelerin hepsinde de, ilgili peygamber kendisine bağlanan küçük bir toplulukla birlikte, halkın inkarda ısrarlı büyük çoğunluğuyla karşı karşıya gelmektedir (Musa kıssasında Musa ve İsrailliler, Firavun'un kafir toplumu ve halkı karşısında azınlığı teşkil etmektedirler). Burada konumuz açısından önemli olan; hikayenin, her seferinde, inanan azınlığın peygamberin rehberliğinde kurtarıldığı, halkın inkarcı çoğunluğunun ise kurban gittiği bir felaketle sonuçlanmasıdır. Bu felaket Nuh kıssasında tûfandır;

---

(5) bkz. Josef Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig 1926, s.10-32: "Helâk kıssaları" bölümü

Lut'da şehirlerin (Sodom ve Gomore) yok edilmesi; Musa'da İsrailoğulları denizden geçerken, onları takip edenlerin batmasıdır. Hud, Salih ve Şuayb kıssaları da aynı helak eden felaketlerle bitmektedir. Her seferinde açık olan -Muhammed'in bidayetteki tasarımına göre- felaketle birlikte, ilgili halkın (tabir caizse) defterinin dürülmesidir. Burada söz konusu edilen, geçici olan bu dünyayla ilgili bir cezadır. Azınlıklara gelince, temelde onların kaderleri de geçici alemde belirlenmektedir; onlar 'geride kalanlar' vasfıyla kurtarılmaktadırlar. Peygamber bu önceki peygamberlerin kaderlerinde doğal olarak kendi kaderini, onların muarızlarının kaderlerinde de kendi müşrik kavminin kaderini görmektedir. Bu yüzden o, şirkte ısrar etmelerinden dolayı, onların da helak edici felaketlerle yüzyüze olduklarına inanmaktadır. Onun kavmine bıktırırcasına uyarıda bulunduğu azap, herşeyden önce bir kere şüphelidir.

Gel görelim ki, aradan yıllar geçmiş, ama bu tehdit bir türlü gerçekleşmemişti. Gerçi Muhammed Allah'ın öldürücü darbeyi istediği gibi erteleyebileceği düşüncesiyle kendini avutuyordu. Ama zamanla, bu felaketi kendisinin görüp göremeyeceği konusunda kuşku duymaya başladı: "Allah onları (Mekkeliler'i) sen onların arasında bulunduğun sürece cezalandırmak istemez" (8. Enfâl/33). 10. Yunus/46'da onunla ilgili olarak şöyle denmektedir: "Ya sana, onları tehdit ettiğimiz şeyi (yalnızca) biraz gösteririz; ya da (daha önceden) seni katımıza alırız. Onlar nasıl olsa bir gün bize dönecekler..." Bu ikinci pasaj, bu dünyada gerçekleşecek bir azap beklentisinin, yerini gözle görülür biçimde uhrevi bir ceza düşüncesine nasıl terkettiğini açıkça göstermektedir. Ayetin son kısmını okuduğumuzda bu durum daha da belirginleşmektedir: "Sonra Allah onların (şu anda) yapmakta olduklarına tanıklık edecektir." Burada Muhammed'in ceza anlayışındaki bu köklü değişikliği ayrıntılarıyla irdelememiz beklenemez. Ancak, şüphesiz, bu fikir birden bire ortaya çıkmamış, yavaş yavaş olgunlaşmıştı. Öyle görünüyor ki, Muhammed Medine'ye hicretinden sonra bile, memleketinin bu dünyada helak olabileceği düşüncesini

koruyordu.[6] Bazı pasajlarda, hatta terminolojide bu iki tasavvur birbiriyle içiçe geçmiş durumdadır[7]. Ancak her halükarda nihai sonuç açık seçik görünmektedir. Peygamber kıyamet günü kurulacak, yani ahirete taalluk eden genel ve nihai bir mahkeme (ceza) beklentisi içindedir. Haşrin hemen peşinden gelen bu son mahkemede hem tek tek bireyler, hem de kendilerine gönderilmiş bulunan peygamberlerin huzurunda halklar hesaba çekileceklerdir; sonuçta ya Cehennem'e atılacak, yani ebedi cezaya çarptırılacak, ya da Cennet'e gireceklerdir. Önceleri toplumların başına gelen (dünyevî) ceza fikri, bu (uhrevi ceza düşüncesi) yanında giderek daha sönük kalır. Bu durum, özellikle Hicret sonrası dönem için geçerlidir[8]. Mekke'den, Medine'ye hicretle birlikte Muhammed ilk kez geniş halk kitlelerinin karşısına çıkmaktadır. Artık onun, halkın büyük çoğunluğu helak olmayı hakederken, sadece küçük bir azınlığı hidayete getirebilmiş önceki peygamberlerin kıssalarında teselli aramaya ihtiyacı yoktur. İsrailliler'in Calut ve Filistîler'e karşı savaşları (2. Bakara/246-251) gibi hikayeler ona daha yakın ve anlamlı gelmektedir. Artık kendisi zaferden zafere koşmakta ve tarihte de, sonuçta zaferin Allah yolunda sebat gösteren savaşçılara ait olduğunun örneklerini bulmaktadır: "Nice küçük topluluk büyük topluluğa -Allah'ın izniyle- galip gelmiştir. Çünkü Allah kararlılık gösterenlerle beraberdir." (2. Bakara/249; krş.: 8. Enfâl/65-66, 47 vd., 19; 3. Alu İmrân/13; 5. Mâide/56). Bütün bunlar arasında yine de çok güçlü bir ahiret inancı ana ton olarak seçilmektedir. Bu dünya sadece bir 'geçimlik', yalnızca kalıcı olanın yer aldığı aşkın bir dünya için bir hazırlıktır. Artık Vahiy Tarihi'nin önceki halkaları yavaş yavaş önemlerini yitirmektedirler. Vahiy Tarihi'nin aktüel durumu, Arap Peygamber'in kavmi içindeki çabası bile tek başına kemâle ermeyecektir. Dünyada olup biten her şey son uhrevi

(6) 47.Muhammed/13; konuyla ilgili olarak bkz. J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, s.25.

(7) Horovitz, *a.g.e.*, s.31 vd.

(8) *a.g.e.*: s.26.

kararın beklentisi içerisinde cereyan etmiş ve etmektedir; bütün dikkatler ona yönelmiştir. İşin özünde her bireyin görevi, kendi hayatını Kur'ân'ın "Hepimiz Allah'ınız ve hepimiz ona döneceğiz" beyanını gözönünde bulundurarak, sona erdirmektir.

Aslında düşüncelerimizin sonuna gelmiş bulunuyoruz. Konumuz Arap Peygamber'in tarih tasavvurunu bazı karakteristik çizgileriyle göstermekti. Bunu yaparken, ona ve davasına karşı haksızlık etmemek için, onun kendi görüşlerini ölçü almaya çalıştık. Bize düşen yalnızca, Kur'ân'da yer alan malzemeye referansta bulunmak ve belki gerektiğinde de bazı psikolojik tahlillerde bulunmaktı. Çok uzaklardan (yalnızca zaman bakımından değil (kültürel olarak da uzağında olduğumuz bir olguya)) sondaj vurduk ve bunu yaparken araştırdığı konu karşısında bilimsel nesnellikten başka yükümlülüğü olmaması gereken, -konuya çok ilgi duysa da- tarafsız bir gözlemci tavrı sergiledik.

Her şeye rağmen son söz söylenmiş değildir. Burada aktardığımız ve seyrini eleştirel olarak çözümlemeye çalıştığımız tarihsel olgu, bir sorun olarak kalmaya devam edecektir. Çünkü bu olgu yalnızca emsalsiz ve özgün bir istisna teşkil etmekle kalmayıp; aynı zamanda, bir tipleme, bir Peygamber tiplemesi sergilemektedir. Bu olgu sadece objektif olarak tescil edilmekle kalmayıp, gerçekten ciddiye alınmalıdır. Zira bu, herhangi bir şekilde zaman ve mekanların ötesinden bizim kendi dinsel varlığımızı, veya daha doğru bir ifadeyle beşeri varoluşumuzun temellerini örselemektedir. Bunu gözardı edemeyiz. Sonuç olarak; hiç olmazsa birkaç kelime veya soru ile bu derin sorunsala işaret edelim. Özellikle iki problemli noktayı ele alacağız.

Birincisi; Muhammed'in tebliğinin tarihsel içeriğini, özellikle de Kitâb-ı Mukaddes kıssalarını bütün ayrıntılarına varıncaya kadar açıkça çağdaşı bilirkişilerden öğrenmiş olmasına rağmen, bu konuda doğrudan Allah tarafından bilgilendirildiğine kani olması bize olağanüstü ilginç gelmektedir.

Burada doğrudan doğruya bir şizofreniden sözedilebilirse de, bunu söylemekle sorunu çözmüş olmayız; tabi peygamberlik olgusunun, özü itibarıyla Psikoloji'nin verileriyle kavranabileceği sanılıyorsa, o başka... Yoksa Muhammed'i kestirme yoldan bir yalancı peygamber mi ilan etmeli? Bu da, çok daha ucuz bir çözüm olurdu. Oysa, sorun daha derindir. Teolojik açıdan bakıldığında, burada beşerînin ilahîleştirilmesi veya ilahî olanın beşerîleştirilmesi, ya da aynı anda ikisi birden söz konusudur. Burada herşeyden önce bilimsel ve eleştirel bir bakış açısı sergilenebilir.

İkinci ve sonuncu nokta; Muhammed'in kendisine kaynaklık edenlerden öğrendiklerini tebliğinde değiştirmeden vermemiş olmasıdır. Onun tarih tasavvuru, -rivayetlere göre- önceden olanın bir kopyasından ibaret değildir. Muhammed daha çok tarih içerisinde, kendi durumu açısından önemli görünen şeyleri okumakta, daha doğru söylemek gerekirse görmektedir. Bu esnada sık sık gerçekleri saptırmaktadır. Bu en bariz şekliyle, İbrahim kıssasıyla ilgili çizdiği tabloda görülmektedir. Muhammed'e göre İbrahim Mekke'de Kabe-kültünü tesis etmiş, veya en azından ıslah etmiştir. Oysa bizim bilgilerimize göre, -tabii bu Kitâb-ı Mukaddes siması, tarihsel bakımdan kavranılır bir gerçekliği haiz ise- İbrahim meselesinin Mekke ile hiç bir ilgisi yoktur. Buna göre ortada Muhammed'in dinsel bir gerçeklik olarak yaşadığı, tarihsel gerçeklikle doğrudan çelişen bir konsepsiyon sözkonusudur. İslam aleminde bu konsepsiyona bugüne kadar inanılagelmiş, dolayısıyla onlar açısından bu, tarihe malolmuştur. Şimdi, şöyle sormalıyız: Muhammed'in bu konuda -bizim düşündüğümüz gibi- bir yanılgı içerisinde olduğu mu doğrudur? Yoksa tıpkı dil ve imlâ alanında olduğu gibi -bu alanlarda, yerleştiği gerekçesiyle yaygın hataları doğru ve herkesi bağlayıcı ilan etmekte bir sakınca görülmemektedir-, dinsel alanda da bir yanılgının geçerlilik kazanması mümkün müdür? Bu 'tarihsel gerçeklik' dediğimiz şey nedir acaba? Tarihsel bir durumu yeniden yaşayan ve ona kendince bir önem atfeden kişinin niyeti, içsel durumu, bu tarihsel olgunun

-kendi başına hiçbir anlamı olmayan- bizzat kendisinden daha önemli değil midir? Bu ikilemden kurtulmanın bir diğer, sonuncu yolu da şu olabilir: -Çağdaş protestan teoloji modelini izleyerek- Muhammed'in tebliğini mitolojiden soyutlamak suretiyle üzerine asit mi dökelim? Peki ama o zaman geçerli olan ve mutlak değeri içinde kabul edilen ile mitos olarak ancak izafi değeri haiz olan arasındaki fark ne olacak? Öyle görünüyor ki, sonuç olarak bütün bu düşünceler nihaî olmaktan uzaktır ve biz yine -şüpheye düşmüş olarak değil ama, şaşkın ve şimdilik çaresiz bir biçimde- şu çok eski soruyla karşı karşıya bulunuyoruz: Hakikat ne?

9. Tevbe/122 ve Cihâd*)

9. Tevbe/122'nin yaklaşık olarak tercümesi şöyledir: "**Mü'minler kesinlikle hep birden sefere çıkamazlar. Dini öğrenmeleri için ve geri döndüklerinde toplumlarını** (ilahi azaba karşı) **uyarmaları için onlardan her bir birlikten** (hiç olmazsa) **bir grup sefere çıksa olmaz mı? Belki** (böylece) **korkarlar** (ve akıllanırlar)."

Lafzi denilebilecek böyle bir tercümeden âyetin ne demek istediği kesinlikle anlaşılmaz. Bir kere, tercümede 'sefere çıkmak' şeklinde çevrilen *nefere* fiilinin tam olarak ne anlama geldiği açık değildir. İkincisi; *li-yetefaqqahû fî'd-dîni* "dini öğrenmeleri için" ifadesinin nasıl anlaşılması gerektiği ve cümleye kimin fail takdir edileceği belli değildir; -en yakın özne durumunda ve gramatik olarak pekala mümkün olan- sefere çıkan grup mu, yoksa geride kalan büyük kitle mi?

nefere'nin anlamı olarak (temel anlamı; kafesinden kurtulmuş bir hayvandan vb. 'kaçmak'tır), savaş için çıkılan seferi düşünmek esas itibarıyla akla yatkın geliyor. Kelime Kur'ân'da bu anlamda birkaç kez geçmektedir; 4. Nisâ/71; 9. Tevbe/38-39, 41 ve 81. Gerek siyaktaki iki âyette (120 ve 121. âyetler)

---

*) "Sure 9, 122 und der Ğihâd", *WI* N.S. 2 (1953), s.232-236.

gerekse bir sonraki âyette (123. âyet) işlenen konunun -kafirlere karşı- savaş olması da, bu anlamı güçlendirmektedir. Nitekim Bell (1937) ve Blachère (1950)'e varıncaya kadar şimdiye dek bütün Kur'ân mütercimleri bu anlamda ittifak etmişlerdir. Müslüman alimler arasında da bu anlam hâkim görünmektedir[1] Ne var ki, bunun pek doğru olduğunu söyleyemeyeceğiz.

Farzedelim ki, *li-yetefaqqahû fî'd-dînî* cümlesinin öznesi olarak -topluluğun yerine- sefere çıkması gereken grup kastedilmiş olsun ve *nefere* de gerçekten 'bir savaş için sefere çıkmak' anlamına gelsin. Peki ama bir savaş girişimine katılmış olmak, dini meseleleri öğrenmeye ne gibi bir katkıda bulunacak? Ṭaberî[2] Hasan Basri'ye dayanarak bu anlamı savunuyor; ama Hasan Basri bunu ancak *li-yetefaqqahû fî'd-dîni* ifadesini 'Cihatta zafer kazanma' dini tecrübesini yaşama anlamına yorarak yapabilir. Böyle bir yorum bizim açımızdan geçerliliğini daha baştan yitirmektedir. *Tefsîru'l-Menâr*'da bu yorum haklılıkla bir zorlama olarak değerlendirilmektedir (XI. 80: *mutekellif*). Aynı nedenle H. Grimme'nin[3] verdiği anlamı kabul etmek de mümkün değildir. *li-yetefaqqahû fi'd-dîni*, "inanç konusunda liyakatlı hale gelmeleri için" anlamına gelmez. Ayrıca bütün bunlarda neden mü'minlerin tamamı yerine sadece müstakil grupların savaşa gitmeleri gerektiği konusu açıklık kazanmamaktadır.

Geriye sadece, dini öğrenecek olanların sefere çıkanlar değil, savaştan geri kalan büyük kitle olması alternatifi kalıyor. Ancak bu yorum da tarihsel duruma uygun görünmemektedir. Bu görüşü benimseyen müfessirler ve tarihçilerin hareket noktaları, Peygamber'in her an yeni bir vahiy tebliğ edebileceği düşüncesidir. Böyle olunca, Muhammed bir birlik gönderip kendisi savaşa katılmazsa, -bu müfessirlere göre- mü'minlerden bir kısmı mutlaka Medine'de kalmalıydı ki, gerektiğinde yeni

---

(1) bkz. *Tefsîru'l-Menâr*, XI (Kahire 1353), s.77-80.

(2) *Câmi'u'l-Beyân*, XI (Kahire 1321), s.45-46 [XI. 66-71].

(3) *Der Koran*, Paderborn 1923, s.220.

vahiyleri öğrensinler ve daha sonra, bu vahyin tebliğ edildiği sırada savaşta bulunanlara aktarsınlar: *ve li-yunzirû qavmehum izâ raca'û 'ileyhim*. Böyle bir yorum da *li-yetefaqqahû fî'd-dîni* ibaresinin alanını çok fazla daraltmış oluyor. Bu takdirde, 'din tederrüs etmek' nazil olan vahyin alınması ve muhafaza edilmesiyle özdeş olmaktadır.

Oysa ki burada sözkonusu olan dinî tederrüs, daha geniş bir anlamda anlaşılmaya elverişli görünüyor. Şayet yanılmıyorsak, burada; hidayete yatkın yani İslam'a girmeye yakın ve en önemli son adımın öncesinde, İslam'ın iman ve ibadet esaslarının tedrisine muhtaç durumda bulunan kişilerin aydınlatılması anlamında bir tür ilmihal dersi söz konusu edilebilir. *nefere* fiili bu bağlamda ele alınacak olursa, söz konusu olan bir savaş seferi değil, barışçı bir girişimdir. Bu ise İslam akidesi ve ibadet esasları hakkında Medine'de doğrudan doğruya Peygamber'in yanında malumat kazanmak amacıyla mühtedilerin, kendi yerleşim bölgelerinden ayrılmalarıdır.

Aşağıdaki tarihi durum bu söylediklerimize dayanak noktası teşkil edecek mahiyettedir. Bedevi Arap kabileleri İslam'a yeni girdiklerinde, bizzat Peygamber'in huzurunda İslam'a girmek için topluca Medine'ye gelmeyi herhalde gerekli görüyorlardı. Hatta belki, asli memleketlerini tamamen terkedip temelli olarak Medine'ye yahut şehrin yakın çevresine yerleşmeyi bile düşünüyorlardı. Söylendiğine göre *Benû 'Abs* kabilesi İslam'a girdiklerinde, kendilerine, hicret etmeden İslam'a girmenin mümkün olmadığı[4] bildirildiğinden, topraklarını satıp Medine'ye göçmeye kalkışmışlar. Muzeyne kabilesi hakkında da rivayet olunur ki, Müslüman olduklarında 400 kişi birden Muhammed'e hicret etmişlerdir. Bunun üzerine Peygamber, nerede otururlarsa otursunlar muhacir sayılacaklarını söyleyerek onları ülkelerine geri göndermiş[5] Ne de olsa Medine'nin

---

(4) İbn Sa'd, {*K. et-Tabaqâtu 'l-Kebîr* (ed. Eugen Miltwoch -Eduard Schau), Leiden 1917}, I/2, s.42: *"lâ İslâme li-men lâ hicrete lehû"*

(5) *a.g.e.*, I/2, s.38.

yerlileri hidayet bulan bedevilerin kitle halinde Medine'ye göçmelerine hiç bir şekilde razı değillerdi. Dışarıdan gelen çok sayıda bir misafir grubunun geçici olarak kalması bile epey bir külfet demekti. İşte ilgilendiğimiz âyet bu bağlamda ele alınmalıdır: Mü'minler (yani yeni Müslüman olan mühtediler) yerleşim bölgelerinden toptan ayrılıp Medine'ye gelmesinler. Bunun yerine her birlikten sadece bir grup yeni dini öğrenmeye gelsin ve daha sonra memleketlerine dönüp irşad ve inzar yoluyla İslam'ı orada tebliğ etsinler. İbn Sa'd[6] ve İbn Hişâm[7] 'ın bedevi heyetlerine (*vufûd*) dair haberlerine en azından genel anlamda itimad edecek olursak diyebiliriz ki; Muhammed dini tedrisat için Medine'ye toplu olarak kabilelerin değil, sadece heyetlerin gelmesini arzu ettiğini ihsâs etmiştir. Bu arada, Muhammed'in Müslüman olan bir topluluğa; onlara dini eğitim vermesi (*li-yetefaqqahû fî'd-dîni*), Sünnet'i ve İslam'ın ayırdedici özelliklerini (? *me'âlimu'l-islam*) öğretmesi ve vergilerini teslim alması için bir temsilci gönderdiğine dair de bazı rivayetler vardır[8]. Bu durumda ilmihal dersi kesinlikle Medine'de değil, bedevi topluluğun yurdunda gerçekleşmiş olacaktı. 9. Tevbe/122. âyetin anlaşılması için birinci derecede gözönünde bulundurulması gereken tarihi durum ile ilgili söyleyeceklerimiz bu kadar. Son olarak geriye şu soru kalıyor; *nefere* fiilini 'savaş seferi' olarak değerlendiren yanlış anlama acaba ne kadar geriye götürülebilir ve bu yanlış anlama *cihâd* ile ilgili sonraki tartışmalarda ne denli etkili olmuş ve dolayısıyla ne derecede tarihi bir gerçeklik mevkiine yükseltilmiştir? Sanırım bu konuda bir kaç kısa açıklama yeterli olacaktır.

Hasan Basri (ö. 728)'nin *nefere* fiilini bu yanlış manada anladığı kesinlikle mevsûktur (bundan yukarıda sözettik). Ama tahminen, daha Kur'ân'ın redaksiyonu esnasında, veya 9. İsrâ

---

(6) *a.g.e.*, I/2, s.38-86.

(7) *{Siyer}* (Wüstenfeld neşri), s.933-964 {(ed. M. es-Saqâ, İ. el-Ebyârî, A. Şelebî), Kahire 1375:1955, IV. 559-599}.

(8) İbn Hişam, s.961 {IV.594}; ayrıca bkz. Caetani, *Annali dell' Islam*, II/1, s.317-320.

sûresinin tertibi sırasında, 122. âyetin kafirlere karşı savaşla ilgili olduğu düşüncesinden hareket edilmiştir. Ayetin, savaşın mevzu bahis edildiği uzun bir metin bağlamında yer alıyor olması, her halükarda en iyi böyle açıklanabilir. Bununla birlikte Fahreddin Razi şöyle bir ihtimalden söz etmektedir; 'dini tederrüs etmek' (*tafaqquh*) da tıpkı aynı sûrede geçen *hicret* ve *cihâd* gibi bir mekan değiştirmeyi (*sefer*) gerektirdiği için 122. âyet bu pasaja yerleştirilmiş olabilir(9). Ama bu da çok ilgisiz ve suni bir yorumdur.

9. Tevbe/122 bir kere bu şekilde yanlış anlaşıldıktan sonra, cihadla ilgili tartışmalarda rol oynaması kaçınılmazdı. Bu durum da önemli bir takım bakış açılarının ortaya çıkmasına neden olmuştu.

Bir kere, mü'minlerin toptan savaşa gitmemeleri talebini 38-39. âyetlerin metnine vurarak ölçmek gerekiyordu: "**Ey iman edenler! Size ne oluyor ki, size "Allah yolunda savaşa çıkın "*infirû*" dendiğinde başınızı önünüze eğiyorsunuz? Eğer sefere çıkmazsanız O üzerinize elem verici bir azap gönderir** " (Krş. 36. âyet: "Müşriklerle, onların sizinle topyekün savaştığı gibi, topyekün savaşın"). Bu âyetler karşısında Peygamber'le birlikte savaşabilecek durumdaki bütün mü'minlerin katıldığı seferlerle, -9. Tevbe/122 uyarınca- sınırlı sayıda mü'minlerden ibaret olan daha küçük askeri birliklerin (*seriyye*; çoğulu: *serâyâ*) birbirinden ayırdedilmesi suretiyle bir kolaylığa gidilmiş oldu(10). Buna göre cihad öğretisi, cephenin durumundaki değişmeye bağlı olarak iki tür savaşı içerir: Kafirler karşısında **müdafaa harbi** ve düşman bölgesine yönelik **taarruz** harbi. Sadece müdafaa harbinde her bir Müslüman savaşa katılmakla mükelleftir. Bu durumda bir tür seferberlik (*en-nefîru'l-'âmm*) sözkonusudur (*nefîr* kelimesi *nefere* fiilinden mastardır).

9. Tevbe/122. âyet cihadla ilgili tartışmalarda özel bir açıdan daha önem kazanmıştır. Ayetin alışılagelen yorumuna

---

(9) *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IV (Kahire 1308), s.534,535 (XVI. 225-227).

(10) krş. *Tefsîru'l-Menâr*, XI..77-79.

göre, mü'minlerden bir kısmı özel olarak "dini tederrüs etmeleri" amacıyla savaş hizmetinden geri duracaklardır. Bundan, savaş hizmetinden esas itibarıyla muaf tutulması gerekenlerin din bilginleri ve dini ilim tahsil eden öğrenciler (*tullâbu'l'ulûmi'd-dîniyye*) olduğu, sonucunun çıkarılması son derece doğaldı. Osmanlı İmparatorluğu'nda bu çıkarsama yasal olarak tanınmıştı[11] Din bilginlerinin sefer hizmetinden muaf tutulmaları konusunun -yeni askeri düzenlemeler ve ordunun modernizasyonu çerçevesinde- yeniden gündeme gelip gelmediği de tespit edilse, aslında ilginç olur.

Bâkıllânî'nin "Kur'ân Öğretisi"ne İlişkin Görüşleri*)

Kur'ân'ın Allah kelamı (*kelâmullah*) olarak zaman içerisinde mi ortaya çıktığı (yani mahluk olduğu), yoksa ezelden beri mi varolageldiği (dolayısıyla gayri mahluk olarak nitelenmesi gerektiği) sorusu, İslam kelamcılarını yüzyıllarca meşgul etmiştir. Doğrusu bu fikir çatışması sadece on-yirmi yıl kadar bir süre zarfında yaygınlık kazanmıştır. Bu da Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikrinin resmi ideoloji haline getirildiği ve Mu'tasım (833-842) gibi halifelerin bu fikre engizisyon (*mihnet*) yöntemleriyle genel-geçerlik kazandırmaya çalıştıkları M.S. IX. Yüzyılın ilk yansına tekabül eder. Ancak, nisbeten kısa süren bu Mihnet dönemini, sinsi bir hastalığın akut kriz aşamasına benzetebiliriz. Mihnet dönemine takaddüm eden uzun bir safha vardır ki, bu süre zarfında fikirlerin karşıtlığı çok tedrici bir surette bir iç gerilim durumuna yol açmıştır. Mihnet'ten sonra ise çok daha uzun bir nekâhet dönemi gelir. Bu dönemde de, Ahmed b. Hanbel tarafından Mihnet döneminden kotarılan Kur'ân'ın mahluk olmadığı yolundaki sünni görüş, her yönüyle inceden inceye düşünülmüş, tartışılmış ve en ince ayrıntısına kadar sistem-

---

(11) bkz. *WI* N.S. 1, s.105, 1 no'lu dipnot; *Tefsîru'l-Menâr*, XI. 78.

*) "Der Standpunkt Al-Bâqıllânî's in der Lehre vom Koran", *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, 2 Rom (1956), s.294-303. [*Der Koran* (Hrsg. von R. Paret), Darmstadt 1975, s.417-425'den alınarak çevirilmiştir]

leştirilmiştir. Mihnet döneminde aktüel bir konu haline gelmiş bulunan bir itikadi ihtilafı tam anlamıyla ve bütün boyutlarıyla anlamak istersek, meseleyi arka-planıyla ve sonuçlarıyla birlikte ele almak gerekir. İşte bütün olarak bu süreç, İslam Kelâmı'nda inanç sorunlarının bir problem olarak ele alınma, tartışılma ve bir izâh'a kavuşturulma tarzı için bir numune teşkil etmektedir.

Olayın evveliyatını ele alacak olursak; bu dönemle ilgili son yıllarda önemli bazı kaynak malzemeler neşredilmiştir, mesela hepsinden önce Eş'ari'nin *Maqâlâtu'l-İslâmiyyîn* (H. Ritter neşri, İstanbul 1929-1930) adlı eserini zikredebiliriz. A.J. Wensinck *The Muslim Creed* (Cambridge 1932) adlı eserinin ilgili bölümlerinde, erken dönem mezhep kitaplarındaki malzemeyi değerlendirmiştir. Ayrıca W. Montgomery Watt'ın Eş'âri'ye kadar süren tarihsel gelişimle ilgili küçük ama dolgun bir makalesine sahip bulunuyoruz ("Early Discussions about the Qur'ân", *The Muslim World* 40 (1950), s. 27-40, 96-105). Halihazırda elimizde bulunan bu kaynak malzeme, düşünce tarihinin belli başlı ayrıntılarını eskiye nazaran daha iyi görme imkanı verecek çaptadır. Herşeyden önce, artık (müteahhir) Ehl-i Sünnet'in muarızlarını daha layıkıyla takdir edecek durumdayız[1]

Ancak alışilagelDiği üzere; tarihsel bir olgu, bilimsel olarak tetkik edilirken kaynak malzemenin inceden inceye gözden geçirilmesi sonucunda, kaçınılmaz olarak yeni problemler ortaya çıkmaktadır. Bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Mihnet döneminden önceki dönem hakkındaki malumat, içinde bulunduğumuz yüzyılın başlarındakine göre daha karmaşık bir hal almıştır. Şu anda bildiğimiz, Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşünü Mutezile'nin ortaya atmadığı, bilakis Cehmiyye'den -tabir yerindeyse- hazır olarak devraldığıdır. Cehmîler'in ise neye inandıkları ve neyin propagandasını yaptıkları şimdilik çok net bilinmemektedir. Ayrıca Kur'ân'ın mahluk olmadığı yolundaki (sünni) görüşün, (Mutezile veya Cehmiyye'nin) Kur'ân'ın

(1) bkz. H.S. Nyberg, "al-Mu'tazila", *Enzyklopädie des Islam,* III (1936).

mahluk olduğu görüşü karşısında rüchaniyet kazandığı konusu da tamamen şüphelidir. Her halükarda Kur'ân'ın mahluk olmayıp, ezelden beri var olageldiği öğretisi tekellüflü bir kurgunun ürünüdür. Bu öğreti hiç bir surette bedâheten anlaşılacak bir şey olmadığı gibi, Kur'ân metninden rahatlıkla çıkanlabilecek türden bir anlayış da değildir. Aksine 'Kur'ân'ın zaman içerisinde teşekkül ettiği' öğretisi öteden beri akla yatkın olup, özel bir yorum marifeti gerektirmemiştir. Ancak daha sonra bu görüş Mutezile tarafından nazari olarak değerlendirilmiş ve Tevhid (Allah'ın birliği) aksiyomuna ircâ edilmek suretiyle onların amaçlarına uygun hale getirilmiştir. Her ne olursa olsun, Kur'ân'ın zamana bağlı olup olmadığı tartışmasının başlangıç dönemini takip etmeye değmez. Zira bu düşünce sürecinin ilk merhalesi, sonuna kadar düşünülmüş olmak şöyle dursun, henüz büyük bir insicam bile arzetmeyen amatörce bir takım spekülatif mülahazalardan ibaretti. Ancak tartışmaların ve söylem ile karşıt-söylemin karşılıklı konsepsiyonunun sonucunda bir belirginleşme mümkün olmuştur. İşte konu bizim için bu andan itibaren ilginç olmaya başlıyor.

Mihnet dönemiyle ilgili, Walter M. Patton'un eseri *Ahmed b. Hanbel and The Mihna* (Leiden, 1897) ayrıntılı bilgiler vermektedir. Başlıktan da anlaşıldığı gibi, Ahmed b. Hanbel -Kur'-an'ın mahluk olmadığı görüşünün en ısrarlı savunucusu olarak-engizisyon işleminin başta gelen kurbanlarından birisiydi. Hapsolunduğu zaman kılıçla idam edilmeyi serinkanlılıkla beklemişti. Tek korktuğu, tüyler ürpertici kırbaçlama muamelesine dayanamamaktı. Ama sonuçta ona da katlanmak zorunda kalacak ve bu esnada hiç te zaaf göstermeyecekti. Bu, inancın korku ve zorbalık karşısında bir zaferiydi.

Böylece Allah kelamı olarak Kur'ân'ın mahluk olmadığı öğretisi -herşeyden önce Ahmed b. Hanbel'in gösterdiği sebat sayesinde- Mihnet döneminden sıyrılmış bulunuyordu. Bunu izleyen dönemde Ehl-i Sünnet'in temsilcileri bu öğretiyi demirbaş bir akide haline getirdiler ve sonraki nesillere intikal ettirdiler. Her bir akide unsuru ve Eş'ari (ö. 935)'den Muhammed

Abduh (1905)'a kadar yazılmış bulunan az çok kapsamlı her kelami risale ve yazı, buna delalet etmektedir. Artık mutezilî görüşe karşı polemik yapmak ve zamanında Ahmed b. Hanbel tarafından sahiplenilip savunulan karşıt görüşün doğruluğunu ispatlamak, âdaptan sayılıyordu. Bu durum, Mutezile'nin gerçek hasım olmayı bırakıp sadece hayali düşman rolü oynamaya başlamasından sonra da devam etti.

Yine de, Kur'ân'ın mahluk olmadığı hakkındaki mülahazanın tek tek kelamcıların eserlerinde nasıl farklılık arzettiğini görmek ilginç olacaktır -zaten itikat tarihinin bu üçüncü ve son safhasına ait literatür kendine özgü tarihi değerini buradan almaktadır. Bu eserlerde ispat işlemi adeta bir sanata dönüşmüştür. Sünni öğreti sistematik olarak temellendirilmeye ve muhtemel bütün itirazlar karşısında, artık sadece Kur'ân ifadeleriyle değil, yanısıra somut delillerle haklı çıkarılmaya çalışılmaktadır. Bunun sonucunda başlangıçtaki karşıtlık şiddetini yitirmekte ve zamanla Ehl-i Sünnet'in bakış açısı olarak savunulanlar, bir zamanlar Mutezile'nin taraftarlığını yaptığı şeylerle örtüşür hale gelmektedir. Bu noktada Ahmed b. Hanbel'in safça aynileştirmiş olduğu iki olgu veya kavram arasındaki ayırım oldukça önemlidir: **"Kur'ân"** ve **"Allah Kelâmı"** *(kelâmullâh)*.

Ahmed b. Hanbel'in çağdaşı ve müteahhir Ehl-i Sünnet anlamında nazari bir kelamın ilk taraftarlarından (ve bu itibarla Kur'ân'ın Allah kelamı olarak mahluk olmadığı öğretisinin de bağlısı[(2)]) bulunan İbn Kullâb, okuma (*el-qırâ'at*) ve okunan (*el-maqrû'*) arasında prensipte bir fark bulunduğuna dikkat çekmektedir. «Ona (İbn Kullâb'a) göre okumak, "okunan"dan ve "Allah'dan gelen"den ayrıdır; hakeza "Allah'ı anma (*zikr*)", Allah'dan başka bir şeydir. Anılan (*el-mezkûr*) ebedidir ve ezelden beri mevcuttur, onu anmak ise zamanla ortaya çıkmıştır (*muhdes*). İşte okunan da ezelden beri Allah Kelamının taşıyıcısı (nesnesi veya içeriği)dir (....); oysa ki okuma, insanların edimi

(2) Eş'ari, *Maqâlât*, I. 298.

(*kesb*) olarak zaman içerisinde ortaya çıkmıştır ve mahluktur». [3] Bu raporun hemen peşisıra Eş'ari, İbn Kullâb'ın şu görüşüne dikkat çekmektedir: «Mutezile der ki: "Okuma, okunandan farklıdır. Okunan Allah'ın eseri iken, okuma ise biz (insanların) eseridir"».

Kuşkusuz İbn Kullâb'ın görüşü burada belirtileceği gibi Mutezile'ninkiyle tamamen örtüşmez. Aralarındaki en temel fark şudur: İbn Kullâb'a göre 'okunan', yani Kur'ân'ı okumak suretiyle insanın kesbettiği Allah Kelamı ezelden beri mevcut iken, Mutezile'nin görüşüne göre, her ne kadar Allah'a ait olsa da, onun eseri olarak nitelenmektedir. Yani nihai tahlilde mahluktur. Bununla birlikte İbn Kullâb'ın tespiti Ahmed b. Hanbel'in müdafaa etmekle kendini mükellef gördüğü kanaati çok aşmaktadır. O (Ahmed b. Hanbel), Kur'ân ile kıraat arasında hiç bir ayırım kabul etmemiş ve böyle bir ayırımı yenilikçi bir görüş ve Cehmiyye'nin iddiası olarak ilan etmişti[4]

el-qırâ'at ile *el-maqrû'* arasındaki, yani bir yanda aslî Allah Kelamı ve öbür yanda bunun beşeri Kur'ân tilaveti şeklinde tekrarlanması arasındaki fark, IX. Yüzyıldan bu yana sürekli tartışılıp durdu. *Vaṣiyyetu Ebî Ḥanîfe* diye anılan, muhtemelen Ahmed b. Hanbel devrine ait bir kelami metinde; Kur'ân'dan, yaratılmamış Allah Kelamı olarak sözedilir: «O mushaflarda yazılı, dillerde okunan ve yer kaplamaksızın [insanların] göğüslerinde saklı bulunandır. Mürekkep, kağıt ve yazı mahluktur, çünkü bunlar insanların amelidir. Ama Allah Kelâmı mahluk değildir. Zira yazı, harfler, kelimeler ve cümleler Kur'ân'ın delaleti (başka bir varyantta: gereçleri)dir; insanlar Kur'ân'a doğrudan doğruya ulaşamayacağından bunlara muhtaçtır. Allah Kelamı[nın kendisi] ise O'nun özüne dayanır ve manası [insanlarca] ancak bunlar aracılığıyla anlaşılır» [5]

---

(3) *a.g.e.* III, 601-602; daha ayrıntılı yorum için bkz. s.584-585.

(4) bkz. J. Schacht, *Der Islam. Religionsgeschichtliches Lesebuch 16*, Tübingen 1931, s.37.

(5) Açıklamalı basım, Haydarabad 1321, s.12-13. (Şerhu Ekmeliddîn,

X. yüzyılın ilk yarısından veya ortasından kalma bir kelami metin olan *Fıqh Ekber-II*'de ise şu ifade yer almaktadır: «Kur'ân Allah kelamıdır, mushaflarda yazılı, [insanların] kalbinde saklı bulunmakta, [insanların] dillerinde okunmaktadır ve Peygamber'e [vahiy olarak] indirilmiştir. Biz Kur'ân'ı telaffuz ettiğimizde bu mahluktur, onu yazdığımızda bu mahluktur, onu okuduğumuzda bu mahluktur. Ama Kur'ân[ın kendisi] mahluk değildir.» [6]

Konu en tafsilatlı biçimde *el-İnsâf* adlı eserinde Bâkıllânî (1013) tarafından ele alınmaktadır. Bu eser ilk kez 1950 yılında basılmıştır[7]; eser hakkında aşağıda biraz daha ayrıntılı bilgi verilmektedir.

Bâkillâni, birbirine ters düşen iki aşırı kelami ekole karşı polemik yapmaktadır: Allah'ın birliği ilkesine ters düşeceği gerekçesiyle, Allah'ın yanısıra Allah Kelamı'nın da ezelden beri var olagelmesinin mümkün olmadığını öne süren Mu'tezile'ye karşı ve Allah Kelamı'nın da tıpkı beşer kelamı gibi harfler ve seslerden oluştuğunu iddia edenlere karşı -98. sayfada bu son zikredilen akımı *"Muşebbihe"* ([ilahi olanı beşeri olana] benzetenler), *"Hulûliyye"* (hulûl nazariyesini yani ilahi olanın mekanda yer kapladığı görüşünü benimseyenler) ve *"Mucessime"* ([ilahi olanı] cismani sayanlar) olarak isimlendirir. Bu iki aşırı uç karşısında Bâkıllânî ortodoks görüşün *(mezheb ehli'l-haqq ve's-sunne ve'l-cemâ'a)* temsilcisi olarak orta bir yol tutar. Ona göre Kur'ân Allah Kelamı olarak ezelden beri mevcuttur ve dolayısıyla mahluk değildir (Mutezile'ye karşı). Ama bu tespit yalnız hakiki Allah Kelamı olan Kur'ân -başka bir ifadeyle; asli Kur'ân- için geçerli olup, Kur'ân'ın insanlar

---

İstanbul 1289, s.34-35}

(6) *Fıqh Ekber*, s.9-10 {Haydarabad 1342, s.5}.

(7) Ebû Bekr Muḥammed b. eṭ-Ṭayyib el-Baqıllânî, *el-İnṣâf fî-mâ yecibu i'tiqâduhû ve lâ yecûzu'l-cehlu bihî*. Muhammed Zâhid b. El-Ḥasan el-Kevs̱erî ve 'İzzet el-'Aṭṭâr el-Ḥuseynî tarafından yegâne yazma nüshaya göre Dâru'l-Kutubi'l-Melikiyyeti'l-Mıṣriyye'de neşredilmiştir; Kahire 1369/1950 (201 s.); Kur'ân öğretisiyle ilgili bölüm 61-126. sayfalar arasındadır.

nezdindeki yazılı veya sözlü nakli ise zamana bağlıdır ve dolayısıyla dünyevi (fani) alana taalluk eder (Müşebbihe'ye vb. karşı). Bâkıllânî bu iki cepheli tutumu dolayısıyla, asli Kur'ân ile bunun tilaveti veya kitabeti arasındaki temel farkı göstermeyi esas görevi kabul etmektedir: «Bilinmelidir ki, tilavet ve kıraat 'okunan'dan başka bir şeydir, kitâbet de 'yazılan'dan başka... Buna ancak hissiz, dargörüşlü, akılsız ve muhayyile gücünden mahrum olan itiraz edebilir» (s.70). Bâkıllânî bu farkı Kur'ân, Hadis ve nesnel deliller yardımıyla akla yatkın hale getirmeye çalışmaktadır (s. 71-81). O, cismâni fenomenlerin takyid edilmesinde şaşırtıcı bir derinlik sergilemekte, ama konuyu sonuna kadar tutarlı götürememektedir. Şayet bunu yapsaydı, inançlı bir Müslüman olarak kalamazdı.

Kur'ân farklı farklı okunuyorsa, mesela İbn Mes'ûd kıraatı ile Übeyy kıraati birbirinden farklı ise, bu farklılık Bâkıllânî'ye göre yalnız okumaya yani Kur'ân metninin beşeri tekrarına münhasırdır. 'Okunan şey' yani Kur'ân'ın kendisi bu farklılıktan müstağnidir; o hiç bir farklılaşma ve değişmeye maruz kalmaksızın her zaman bir ve aynıdır (s. 72). Harfler ve sesler (*el-ḥurûf ve'l-aṣvât*) de metnin beşerî temsiline aittir, metnin kendisine değil (s. 78). «Ezeli Allah Kelamı harflerden, seslerden ve mahlukatın diğer bütün yüklemlerinden (*Prädikat*) müstağnidir. Allah, kelâmında, (konuşma) organlarına ve gereçlerine (*maḫâric ve edevât*) muhtaç değildir. O, kudsiyetle bunların hepsinden aşkındır ve O'nun ezeli kelamı yaratılmış olan bir şeyde yer kaplamaz» (s.87). Arapça bile - Bâkıllânî'ye göre- hakiki Allah Kelamı'na ait bir şey değildir. Kur'ân'da Allah Kelâmı'nın Peygamber'in kalbine indirildiği söyleniyorsa, bir kere herşeyden önce bilinmelidir ki, buradaki 'indirmek' tabiri mekan itibarıyla anlaşılmamalıdır, burada mecazen 'bildirmek' ve 'anlaşılır kılmak' (*i'lâm, iḟhâm*) anlamında kullanılmıştır. Ayrıca bu ifadede*) şu dört şey birbirinden ayırılmalıdır: İnzâl eden, yani Allah; inzâl veya i'lam edilen,

---

*) Baqıllânî'nin burada sözünü ettiği ifade Şuara/192-195'dir.

yani ezeli Allah kelamı; kendisine inzâl olunan, yani Peygamber'in kalbi ve son olarak kendisiyle inzâl olunan, yani Arap dili «ki bu dille Cebrail [Kur'ân'ı Peygamber'e] okumuştur ve [onu] kıyamet gününe kadar biz de onunla okuyacağız» (s. 85). «Cebrail Allah Kelamı'nı biliyor ve anlıyordu. Allah ona [İlahi Kelam'ın] Arapça okunuş tarzını (*en-nazmu'l-'arabî ellezi huve qırâ'atuh*) öğretmiştir. O [Cebrail], bu kıraati Peygamber'e öğretmiş, Peygamber de arkadaşlarına öğretmiş ve bu okuyuş nesilden nesile bize kadar ulaşmış, biz de daha önce okumazken onu okur hale gelmişiz» (s. 86). Bütün bunlar Arapça olarak gerçekleşmiştir ve öyle olmaya devam etmektedir. Daha önce de söylendiği gibi, dil (Allah Kelamı'na ait olmaksızın) Allah Kelamı'nın iletilmesine ve tekrar (temsil) edilmesine yaramaktadır.

Bu itibarla Allah Kelamı'nın vahyolunduğu dillerin alfabelerinin farklı biçim ve sayıdaki harflerden oluşması bir ehemmiyet arzetmemektedir: «Tevrat'ın harfleri, görünüm, biçim ve sayı bakımından Furkan (Kur'ân)'ınkinden farklıdır. Zira, Tevrat'ın harfleri İbrani harfleridir. Aynı durum İncil'in harfleri için de geçerlidir. Ama harfler farklı da olsa, bunların, hepsinde 'okunan' şey birdir, aynıdır ve değişmez» (s. 91). "[Allah] kelamının özü, ilahi manadır (*el-ma'nâ*). Ama Allah, buna delâlet eden bir takım işaretler (*emârât*) yaratmıştır. Bunlar genellikle bir dili konuşanlara ve ittifak ettikleri, kendi aralarında teamül edindikleri ve Allah'ın kendilerine [kendi özel] dilleri kıldığı şeye uygun olarak o dildeki sözlerden oluşmaktadır. Allah bunu kendi kelamıyla açıkça ifade etmektedir [14. İbrahim/4]: «Biz, hiç bir peygamberi kendi kavminin dili dışında göndermedik ki, [onu] onlara açıklasın." O, -Allah öyle buyuruyor- Musa'yı İsrailoğulları'na İbranca ile göndermiş ve o da Allah'ın ezeli ve ilahi kelamını İbranca anlatmıştır. Yine o İsa'yı Süryani diliyle göndermiş, o da kavmine Allah Kelamı'nı kendi dillerinde anlatmıştır. O bizim Peygamberimizi de Araplar'ın diliyle göndermiş, o da ezeli ve ilahi Allah Kelamı'nı kavmine kendi konuşma biçimleriyle anlatmıştır. Şimdi, Arap-

lar'ın dili İbranca'dan farklıdır. Süryanice de bu ikisinden farklıdır. Ama ezeli ve ilahi Allah Kelamı birdir, aynıdır ve değişmez» (s. 94).

Bâkıllânî, Kur'ân'ın cismâni tezahürlerinin ilgilendirilmesinde bu noktaya kadar geliyor. Bu arada Allah Kelamı'nın özü ise aşkın addediliyor veya cehpe gerisine kaydırılıyor. İlahi Kelam'a insanlar tarafından ancak dolaylı olarak ulaşılabilir ve ancak bu şekilde anlaşılabilir; bu da, ilgili çevrenin belirlediği dil giysisi aracılığıyla gerçekleşir. Şayet *qur'ân* terimi hususan Allah Kelâmı'nın Arapça tezahürüne hasredilecek olursa -ki böyle bir kavram belirlemesi mümkündür- o takdirde devamla Kur'ân'ın ezeli olmadığını, ancak zaman içerisinde yaratıldığını da kabul etmek gerekirdi. Ama bu da, bir Ahmed b. Hanbel'in şehadetiyle belgelenen Kur'ân'ın mahluk olmadığı görüşüne ters düşerdi. Hiç bir sünni mü'min böyle bir kabulü ağzına almaya cesaret edemezdi. Bu yüzden *Kitâbu'l-İnsâf* 'ın çıkarımları nihai tahlilde çelişik ve yetersiz kalmıştır. Bâkıllânî, Kur'ân'ın mahluk olmadığı görüşünün bütün zorluklarını, dogmanın içini boşaltmak suretiyle, güya bertaraf etmiştir. Ancak o kendisini de Kur'ân'ın gönderildiğini düşündüğü çevreye bağlı hissetiği için, nihai neticeyi çıkaramamıştır. Demek ki, İncil'i mitolojiden arındırma çabalarında protestan ilahiyatçı Rodolf Bultmann'ın başına gelenler, X. yy. Müslüman kelamcılarının da başına gelmişti. Hasılı, müsbet bir dine inanan kişinin, o dinin sınırları dışına çıkması mümkün olmamaktadır.

İlk Mesajlardaki Anafikirler*)

İlk Kur'ân vahiylerinin içeriği sorusu uzmanlar arasında sürekli gündeme getirilir ve bu soruya kısmen farklı cevaplar verilir. Bir zamanlar Snouck Hurgronje, Muhammed'in -haklılıkla İslam'ın temel bir özelliği olarak bilinen- *tevhîd'i* yaymaya hemen başlamadığını, aksine onun tebliğinin başlangıcında *ḥesâb* fikrinin yer almış olması gerektiğini öne sürmüştü (1886)(1) Bu görüş tam yaygınlık kazanmıştı ki, Edinburghlu arabist Richard Bell, yüzyılımızın 20'li yıllarında başka bir tezle ortaya çıktı. Bu teze göre Arap Peygamber başlangıçta 'yaklaşan hesap' fikrine; insanlara bahşettiği nimetler ve iyilikler nedeniyle saygı ve şükrana layık 'Yaratıcı Tanrı' mesajı kadar yer vermemiştir(2). Bell 30'lu yıllarda bu görüşünü, kısmen kenarda köşede kalan yazı dizilerinde çıkan yayınlarında daha da pekiştirdi ve biraz da gereğinden fazla abarttı (3) Onun, 'müşfik Yaratıcı' mesajının hemen ardından 'hesap Tanrısı' fikrinin tebliğ edilmiş olamayacağı yönündeki kanaati, Kur'ân metninin sunduğu veriler karşısında sanırım pek ayakta kalamayacaktır. Bununla birlikte o, 'merhametli ve kâdir-i mutlak bir Yaratıcı' öğretisinin, Muhammed'in peygamberliğinin ilk dönemine kadar uzandığını ve bunun öneminin pek takdir edilemediğini ısrarla vurgulamış olmak gibi değerli bir hizmet yerine getirmiştir.

Harris Birkeland'ın yeni eseri *The Lord Guideth*, Kur'ân'ın en eski metinlerinden olan, Allah'ın lutufları konusuna hasre-

---

*) "Leitgedanken in Mohammeds frühesten Verkündigungen", *OLZ* 52 (1957), st. 389-392. Başlığın Türkçe'de tam karşılığı şöyle olurdu: "Muhammed'in İlk Mesajlarındaki Anafikirler"

(1) bkz. *Verspreide Geschriften*, I (Bonn-Leipzig 1923), s.203.

(2) *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London 1926, s.60-90.

(3) "Mohammed's Call;" "Muhammad's Visions;" "Mohammad and Previous Messengers", *The Moslem World* 24 (1934), s.13-19; 145-154; 330-340; "The Beginnings of Muhammad's Religious Activity", *Glasgow Universty Oriental Society, Transactions*, 7 (1934-5) Glasgow 1936, s.16,24; "The Development

dilmiş beş kısa sûrenin incelenmesi ve yorumlanması mahiyetindedir[4] Söz konusu sûreler 93. Duha, 94. Şerh (İnşirah), 108. Kevser, 105. Fil ve 106. Kureyş sûreleridir. Yazar, çalışmasının sonucunu daha eserin giriş bölümünde söylemektedir. Birkeland bu çalışmasıyla 'ilk mesaj' sorununu çözdüğü iddiasında değilse de, şu iki gerçeği ispatlandığını düşünmektedir: «1) Problem, genellikle sanıldığından daha karmaşıktır; 2) Muhammed'in temel dini tecrübesi, bu gün batılı bilim adamlarınca genel olarak kabul edildiği gibi 'tevhid' değildi. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, onun ilk tebliğinin temeline şekil veren fikrin, yaklaşmakta olan Hüküm Günü de olmadığı kanaatindeyim. Muhammed'in ilerideki faaliyetlerinin tamamında etkin olan (dini) tecrübe; onun, kendisinin ve cemaatinin yaşamında (yani tarihte) Allah'ın müşfik yol göstericiliğini kabul etmiş olmasıdır». Görüldüğü gibi, kendisi açıkça ifade etmese de, aslında Birkeland da Bell ile aynı hedefe gitmektedir. Nitekim onun kitabının, meseleye vakıf olmayanlara şaşırtıcı gelen başlığı (*The Lord Guideth* (Rab Yol Gösteriyor)) da bunu göstermektedir.

Yazar bu beş sûrenin yorumunu yaparken Hadis mecmualarında ve Taberî vb.'nin tefsirlerinde yer alan yerli gelenekten de istifade etmektedir. Hatta eserin önemli bir bölümünü tefsir haberlerinin metodik ve eleştirel değerlendirmesi teşkil etmektedir. Birkeland daha önceki çalışmalarında yapmış olduğu gibi [5], burada da Arap hadisçiliğinin (*Traditionsgelehrsamkeit)* gelişim safhalarının ve dolambaçlı ifadelerinin içinden çıkmaya çalışmakta, yorucu araştırmalar ve yoğun değerlendirmeler neticesinde ilginç sonuçlara ulaşmaktadır. O bunu

---

of Muhammad's Teaching and Prophetic Consciousness." A public Letcure delivered at the School of Oriental Studies, Nov. 16, 1934, *The S.O.S. Bulletin,* Cairo, June 1935, s.1-9.

(4) Birkeland, Harris, *The Lord Guideth. Studies on Primitive Islam,* Oslo: Aschehoug & Co. İ Komm. (W. Nygaard) 1956, 140 s. (= Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-Filos. Kl. 1956, 2).

(5) *OLZ* 1957, s.56-58 ve 248'deki değerlendirme yazılarına bakınız.

yaparken her seferinde, rivayetin sadece metnini değil, aynı zamanda isnadını da gözönünde bulundurmaktadır. Birkeland bu arada Abdullah b. Abbas'ın Kur'ân tefsirinde oynadığı rolden sık sık söz eder (özellikle s. 6-9). Ona göre Peygamber'in kuzeni gerçekten usta bir müfessirdir. Ama onun kendi yorumları zamanla ortadan kaybolmuş ve bunların yerini kendisine isnâd edilen rivayetler almıştır. Yazarın rivayet sorunu üzerine böylesine büyük bir sabır ve basiretle gitmesi takdire şayandır. Bu araştırmalarda elde edilen sonuç Kur'ân'ın anlaşılması açısından pek veya hiç bir şey ifade etmiyorsa, bu Birkeland'ın suçu değil. Ayrıca onun konuyla ilgili değerlendirmesi de zaten biraz olumsuzdur: «Söz konusu 5 sûrenin tefsiriyle ilgili olarak Müslüman geleneğin 100-300 yılları arasında bize çizdiği tablo son derece rahatsız edicidir. Mekke'nin en erken dönemiyle ilgili güvenilir bilgi edinmenin imkanı hakkındaki ilk izlenim ümit verici değildir. Çağdaş bilim adamlarının kabul ettikleri; Kur'ân'ın, rivayetler dikkate alınmaksızın yalnızca Kur'ân ile yorumlanması ilkesini izleme eğilimi gösterdik. Bununla birlikte durum o kadar da umutsuz değildir. Eldeki malzemenin; isnadların, metinlerin ve kelami-tefsiri eğilimlerin kapsamlı, ayrıntılı ve karşılaştırmalı olarak çözümlenmesi, bir çok durumda eldeki metinlerin arkasına gidebilmemizi ve İbn Abbas'ın -ya da en azından onun zamanının- orijinal yorumuna ulaşmamızı sağlar. Böylece bu Kur'ân pasajının gerçekten otantik bir yorumuna ulaşmamız mümkün olur» (s. 134-135).

Yazar geleneksel tefsir yönteminden yola çıkarak; gerçek metin yorumculuğuna doğru ilerlemekte, bunu yaparken de son derece titiz ve hesaplı hareket etmektedir. Yaptığı tercümeler ve getirdiği yorumlar çoğunlukla kabul edilebilir niteliktedir. Örnek olarak; 100. sayfadaki 105. Fil sûresiyle ilgili olarak, şu kısa sonuçla toparladığı değerlendirmesi gerçekten mükemmel: «Muhammed çok iyi bilinen tarihsel bir olaya, dinsel bir bakış açısı uygular». Yazar bu sûrenin gerçek helak

kıssalarından sayılamayacağını söylerken haklıdır[6] Onun "bu beş sûrenin dikkat çekici ortak özellikleri" hakkındaki genel değerlendirmesi de oldukça etkileyicidir. Aşağıdaki eleştirel değerlendirmelerin, bu değerli çalışmasından dolayı yazara olan şükran duygumuzu zedelememesi gerekir. Bunlar genellikle, kesin olarak anlaşılamayan ve bu yüzden de öteden beri ihtilafa açık olagelmiş bir takım metinlerle ilgilidir.

93- Duha sûresinin yorumunda Birkeland sadece 8. âyeti (*ve vecedeke 'â'ilen fe-'ağna)* değil, 6. âyeti de (*'e-lem yecidke yetîmen fe-'âvâ)*, Muhammed'in Hatice ile evlenmesi ve böylece varlığını güvenceye almasına yormaktadır: «Muhammed evliliğinden önce tam bir huzur bulamadı. O zamana kadar, kendisi kaderine katlanmak zorunda olan sıradan bir yetimdi» (s.26). Ne var ki, o bir kere hem 6. âyeti hem de 8. âyeti Muhammed'in Hatice ile evlenmek suretiyle kendini emniyete almasına yorumlayınca, aradaki 7. âyeti (*ve-vecedeke ḍâllen fe-hedâ)* de bu bağlamda anlamak gereğini duymuştur: «Gerçekten *ḍâll*'i Muhammed'in evlenmekle tamamen değişen hayatının evlilik öncesi dönemine; *hedâ* 'yı ise evlilikten doğan kesin değişime atfetmek düşünülebilir. Yani, Muhammed'in yanılmış veya hayat yolunu şaşırmış bir halde hiç bir kesin amaca veya sağlam temele sahip olmaması... (ta ki, Allah ona bir yuva ve mutlu bir ortam gösterinceye kadar)» (s. 32-33). Bu yorum bana çok tekellüflü görünüyor. Bence 10. âyet (*ve-'emmâ's-sâ'ile fe-lâ tenhar*) konu bakımından 8. âyetle ilgili olduğundan "Muhammed'in önceki durumunu bir dilencinin durumu gibi sergilemek isteyip istemediği" (s. 35) sorusunu ortaya atmaya gerek yok (9. âyet için *fe-lâ taqhar* yerine *fe-lâ tekhar* kıraatı tercih edilecek olursa paralel pasaj olarak 80. Abese sûresinin başlangıcına başvurulabilir).

Birkeland, 94. İnşirah sûresinde de yine Muhammed'in Hatice ile evlendikten sonra yaşam koşullarının iyileştiğine

---

(6) Krş. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, s.10: «En eski helak kıssası örneğini 105. Fil suresi teşkil eder».

işaret edildiğini düşünmektedir.' *innema'al-'usri yusran* (5-6. âyetler) ve bunları izleyen *fe-'izâ ferağte fe-'nşab* (7. âyet) ifadelerinin bu bağlamda kazandıkları anlam ilginçtir: «5-7. âyetlerden, ilk âyetlerde Muhammed'in evliliğinden doğan Mekke'deki yeni memnun edici durumuna işaret edildiği anlaşılmaktadır, ki bu da şundan başka bir anlama gelmez: "Senin işin zorlukla içiçedir; ama onda memnuniyet ve boş vakit de vardır. O halde bu boş vakti Allah'a ibadet için kullan"» (s.43). Memnuniyetle itiraf etmeliyim ki bu şekilde metin içerisinde tamamen mantıklı bir bütünlük sağlanmış oluyor. Ama yine de bu anlamı benimseme konusunda tereddüdüm var.

108. Kevser sûresiyle ilgili olarak Birkeland şunları söylüyor: «sûre çok eski bir döneme, daha Muhammed'in putperest dininin ayinlerini eda ettiği dönemlere ait olmalı. Böyle olunca da *el-kevser* onun bir peygamber olarak başarısına atfedilemez. Bu başka bir şeyle ilgili olmalı» (s. 75). Buna karşı şöyle bir itiraz getirilebilir; Muhammed pekala putperestliği reddettikten sonra da Hacc esnasındaki kurban merasimlerine katılıyordu. Biliyoruz ki, o Kabe'ye ve Hacc ibadetine karşı özel bir ilgi duyuyordu. Aksi takdirde bunları İbrahim kıssalarıyla teyit etmez ve bunları daha sonra bütün biçimleriyle İslam'a almazdı. Birkeland'ın 3. âyete (*'inne şâni'eke huve'l-ebter)* verdiği anlam benim aklıma pek yatmıyor: «... Onun (Muhammed'in) *ebter* olması, onun Kureyş'in bir üyesi olduğu, ancak hiç bir statüye sahip bulunmadığı sosyo-ekonomik durumu vurgulamaktadır. O, bu sosyal birliğin tam üyelerinden sayılmayıp yalnızca bir parya idi» (s.91). «Muhammed'in *ebter* olması durumu, Hatice ile evlenip *kevsere* sahip olmasıyla değişti. Artık çaresiz yetim, toplumun zengin ve onurlu bir üyesi olmuş, bir statü kazanmıştı. Böylece artık durum tersine dönmüştü; Muhammed'i 'kınayanlar' *ebter*'lerin ta kendileriydiler. Onun kazandığı yeni durum ve tâlihten mahrum kalmışlardı». (s.92). Ben kendi payıma bu pasaja öteden beri verilen anlamı daha muhtemel buluyorum; "(nesli) **kesik olan seni kınayandır.**" Ayetin tamamı bir beddua

olarak da anlaşılabilir: "**Seni kınayanların nesli kurusun!...**" Bu arada ben de 1. âyetteki *kevser'* in 'bolluk' anlamına geldiğini sanıyorum. Bununla birlikte, kelimenin Muhammed'in Hatice ile evliliğine delalet ettiği konusunda Birkeland kadar emin değilim.

106. Kureyş sûresine gelince... Birkeland buradaki *'îlâf* kelimesinin kesinlikle 'korumak (*protection*)' anlamına geldiği kanaatindedir (s. 107). Bence 'biraraya getirmek' veya 'alıkoymak-korumak' anlamlarının her ikisi de aynı derecede mümkündür. Bütünlük açısından bakıldığında aradaki farkın önemsiz olduğu görülür. Kanaatimce Birkeland bu anlamı verirken sûrenin sonunu (*ve-'âmenehum min ḫavfin)* gözardı etmiş (s. 128-30). Burada 'korku' ile dini bir fenomen olarak korkudan çok, bedevi haydutlara karşı korku kastedilmektedir (29. Ankebut/67. âyetle karşılaştırınız: *'e-ve-lem yerav 'ennâ ce'alnâ ḥaramen 'âminen ve yutaḫaṭṭafu'n-nâsu min ḥavlihim*; ayrıca bkz. 16. Nahl/112). Bunun dışında **Birkeland'ın** 106. Kureyş sûresine verdiği anlama tamamıyla katılıyorum. Daha Birkeland'ın tercümesini görmeden önce, sûreyi kendi kullanımım için aşağıdaki gibi tercüme etmiştim: "**Kureyş'in düzenlemesi,** • **yaz ve kış** (kervan) **seferlerini düzenlemesi,** • (Buna şükür için) bu **evin** (Ka'be) **Rabbi'ne kulluk etsinler** • (O Rabb) **onları acıkmayacak şekilde doyurmuş ve öyle emniyet altına almıştır ki, korkmaları gerekmez**."

17. İsrâ/1'deki "Uzak Mescid" *)

Hz. Muhammed'in gece yolculuğu (*isrâ*) ve göğe çıkışı (*mi'râc*) üzerine son on yılda o kadar çok yazılıp çizildi ki, bu konuyla ilgili dosyanın kapandığı söylenebilirdi. Derken 1953'de yayınlanan bir makalesinde Alfred Guillaume Muhammed'in, bu 'gece yoluculuğuna' imâda bulunan 17. İsrâ/1'i yeniden ele alıyor ve 'uzak mescid' (*el-mescidu'l-aqsâ)* hakkındaki bugüne

*) "Die ›Ferne Gebetsstätte‹ in Sure 17, 1", *Der Islam* 34 (1959), s.150-152.

dek alışılagelmiş yer belirlemesine şüpheyle bakıyordu[1] Ancak, konu yakından incelendiğinde onun bu yeni yorumunun temelsiz olduğu anlaşılmaktadır. Aşağıda bu gösterilmeye çalışılacaktır[2].

17. İsrâ/1'in metni şöyledir:

سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير

Yani; "**kulu** (Muhammed) **ile geceleyin** (Mekke'deki) **kutsal mescidden, çevresini mübarek kıldığımız uzak mescide, âyetlerinden**[*] (bir kısmını) **göstermek için gidenin şanı ne yücedir. O işiten ve görendir.**" Burada "kulu ile... giden" yerine biraz daha serbest tercüme edilerek "kulunu... götüren" denebilir. Bu 'uzak mescid'den şimdiye kadar genellikle Kudüs veya Kudüs'teki mescid anlaşılmıştır. Bununla birlikte ifadenin tek-tük gökte bir yer olarak yorumlandığı da olmuştur. Henüz erken dönemlerde, 'göğe çıkış' hikayesi *(mi'râc)*, bu 'gece yolculuğu' *(isrâ)* hikayesiyle birleştirilmiştir. Böylece Kudüs sadece bir durağa dönüşmüş veya tamamen es geçilmiştir. Bu konuda daha fazla ayrıntıya girmeye gerek görmüyorum. Zira konumuz efsanenin sonraki gelişimi değil, 17. İsrâ/1'i tebliğ ederken Peygamberin *el-mescidu'l-aqṣâ* ifadesiyle neyi anlatmak istediğidir.

Guillaume, Tarih literatüründe, aynı şekilde *el-mescid*

---

(1) "Where was al-Masyid al-Aqsâ?", *Al Andalus* 18 (1953), s.323-336.

(2) 1958 yılı başlarında *Giuseppe Furlani Armağanı*nda Martin Pleßner'in makalesini ("Muhammed's clandestine 'Umra in the Du'l- Qa'da 8H. and Sûra 17, 1", *RSO* 32 (1957) s.525-30) gördüğümde, okuduğunuz yazı redaksiyona girmiş bulunuyordu. Pleßner, yazısında A. Guillaume'nin Pelican-Buch'tan çıkan ve ihtisas dergisi *Al Andalus*'ta kamuoyuna sunulan 17.İsrâ/1'in yorumunu daha geniş bir halk kitlesine sunduğu *Islam* adlı kitabını konu edinmektedir. Pleßner'le ben ikimiz de aynı şeyleri söylüyoruz. Ama Guillaume'nin tezine yönelik tenkidimde farklı olarak, hiç de önemsiz sayılmayacak bazı somut bakış açılarını dile getirdiğim kanaatindeyim. Bu yüzden gecikmiş de olsa, yazının basılmasını yerinde buldum.

*) "ayetlerimizden" olması gerekir.

el-aqsâ denilen ama Ci'râne'de, yani Mekke hareminin kenarında bulunan bir mescidin söz konusu olduğu iki yere rastlamıştır. Bunlardan biri Vakidi'nin *Kitâbu'l-Meğâzî*'sinde yer almakta olup, kitabın kısaltılmış Almanca neşrinde Wellhausen tarafından -Guillaume'nin pek bağışlayamayacağı bir şekilde- gözardı edilmiştir. Diğeri ise Ezraki'nin *Mekke Tarihî*'nde yer almaktadır. Her ikisinde de konu Muhammed'in Havazin'e karşı kazanılan zafer ve peşisıra ganimetlerin taksim edilmesinden hemen sonra Ci'râne'den hareketle geceleyin yaptığı umredir[3] Guillaume'nin bundan çıkardığı, 17. İsrâ 1. âyetteki 'uzak mescid' ile Ci'râne'deki bu yerin kastedildiğidir. Bu durumda Muhammed Mekke'den Kudüs'e bir gece yoluculuğu şeklinde bir mucizeden sözetmemekte, aksine son derece doğal tarihi bir vakıaya atıfta bulunmaktadır: «Böylece, ikinci yüzyıl yazarlarının *el-mescidu'l-aqsâ*'ya ilişkin çizmeye başladıkları gizem halesi tamamıyla tabii olarak meydana gelen bir olayı, harikulade bir hadise olarak gören kafaların bir icadı gibi görünmektedir» (s. 331). Guillaume bu görüşüne İbn İshak'tan destek bulmaktadır (s.263). İbn İshak, İsrâ'nın vukû bulduğu dönemde İslamiyet'in Kureyş ve bütün kabileler arasında yayılmış olduğunu söylemektedir[4] Bu malumat, Ci'râne umresinin yapıldığı zamana (hicri 8. yıl) uygun düşmektedir; mucizevi gece yolculuğu için şimdiye dek alışılagelen zaman belirlemesi olan Hicret öncesi döneme değil (s. 327, 334-335)...

Guillaume'nin İbn İshak'ın açıklaması hakkındaki bu değerlendirmesini tamamen yabana atmak mümkün değil; ancak, *el-mescidu'l-aqşâ*'ya verilen yeni anlamın sadece bununla doğrulanması da çok tutarlı olmasa gerek. Guillaume'nin bunun

---

(3) Bu arada söylemek gerekir ki, Snouck Hurgronje Ci'râne umresinin (H. 8) tarihi gerçekliğini şüpheli görmüştür. Onun kanaatine göre; Peygamber'in Ci'râne'de doğan umre fırsatını değerlendirmemesi tasavvur edilemediğinden, sonradan Peygamber'e bu umre isnâd edilmiştir; *Het Mekkaansche Feest*, s.58-59 (= *Verspreide Geschriften*, I, s.41).

(4) Kahire 1355/1936, II. 37.

dışındaki delil ve gerekçelerine gelince, bunlar da eleştiri karşısında zayıf düşecektir. 17. İsrâ/1'de geçen ve Vâkıdî/Ezraki'de yer alan *el-mescidu'l-aqsâ* ifadelerinin uyumu; Guillaume'yi, bunların delalet ettikleri yerlerin de aynı olduğu kanaatine sevketmiş olmalı. O, bir kez bu aynileştirmeyi yaptıktan ve bundan yukarıdaki sonucu çıkardıktan sonra, artık görüşünü doğrulamak için başka temeller aramaya koyulmuş ve bunu yaparken de metni zorlayarak amacına uygun şekilde yorumlamaktan çekinmemiştir. Guillaume'nin 17. İsrâ sûresinin (veya sûrenin büyük bölümünün) mekki olarak kabul edilmesine getirdiği izah ise tamamen saçmadır: «Kur'ân editörleri, 17. İsrâ sûresini mekki kabul etmekle son derece isabetli bir iş yapmışlardır. Evet, sûre mekkidir ama Hicret öncesi döneme ait değildir. Fakat Muhammed'in Mekke Haremi sınırları içinde geçici olarak kaldığı bir döneme aittir. Burada mekki terimi kronolojik olmaktan çok coğrafi bir tasnif ifade eder» (s.332). İşin esası, Vâkıdî ve Ezraki'deki metinlerin ikisi de Ci'râne bölgesindeki, biri 'uzak' diğeri 'yakın' olarak nitelenen (*el-mesudu'l-aqṣâ, el-mescidu'l-ednâ)* iki mescidden sözetmektedir. Bu haberlerde söz konusu olan, Muhammed'in zamanın birinde namaz kıldığı ve sonradan bunun bir anısı olarak üzerinde gerçek anlamda mescid bina edilmiş bulunan iki mahaldir. 17. İsrâ/1'deki *el-mescidu'l-aqṣâ* ise *el-mescidu'l-ḥarâm* yani Mekke'deki kutsal mescidin mukâbilidir. 'Uzak' mescit burada şu sıfat cümseliyle daha yakından tanımlanmaktadır: *elleẕî bâreknâ ḥavlehû* "çevresini mübarek kıldığımız..." Bu cümle ibarenin gelişine göre ancak ve ancak *el-mescidu'l-aqṣâ'* ya matuf olabilir; Guillaume'nin öne sürdüğü gibi (s.332) "*el-mescidu'l-ḥarâm*'a raci olması da mümkün" değildir. Şayet 'uzak mescid' ile gerçekten Guillaume'nin işaret ettiği mescid, 'mübarek kılınan bölge' ile de Mekke Haremi kastedilmiş olsaydı, *havlehû* (etrafı) ifadesi uygun düşmezdi. Zira Ci'râne, Haremin ortasında değil kenarında kalmaktadır.

O halde, âyetin tamamını başka türlü anlamak gerekmektedir. *elleẕi bâraknâ ḥavlehû* cümlesiyle bizim Arz-ı Mukaddes

(veya Arz-ı Mev'ud) dediğimiz bölgenin kastedildiğini, dolayısıyla 17. İsrâ/1. âyetteki 'uzak mescid'in bilfiil Kudüs'e yerleştirilebileceğini kabul etmememiz için hiç bir neden yoktur. Nitekim 21. Enbiyâ/71'de İbrahim ve Lut'un selamete erdikleri Arz-ı Mev'ûd, "mübarek kıldığımız ülke (*el-'arḍ elletî bâraknâ fîhâ*)" olarak nitelenmektedir. Aynı şekilde 7. A'râf/137'de İsrailoğulları'nın Mısırlılar'dan kurtarılmalarından sonraki durumlarından sözedilmektedir; (... *meşâriqa'l-arḍı ve meğâribehâ'lletî bâraknâ fîhâ*). Yine 34. Sebe'/18.'deki (*el-qurâ'lletî bâraknâ fîhâ*) ifadesinde de ilk akla gelen Arz-ı Mev'ud'daki yerleşim merkezleri olsa gerektir.

Hasılı yeni bir şey yok... Evet, 'gece yolculuğu' olayı zamanla süslenmek suretiyle menkıbevi bir hal almıştır. Mesela Muhammed'e, özel bir tür binit (*el-burâq*) kullandırılmış; yine *el-mescidu'l-aqṣâ*'ya yapılan gece yolculuğu, göğün çeşitli tabakalarına yükselişe dönüştürülmüştür. Ancak bu durum, mucizevilik karakterinin 17. İsrâ/1'de temas edilen olaya esas itibarıyla yabancı olduğu anlamına gelmez. Otantik olan asıl gece yolculuğu Guillaume'nin dediği gibi "son derece doğal bir olay" (s. 331) değildir. Bilakis Peygamber'in kendisi bu olayı ilahi bir mucize olarak yaşamıştır. Bir gece o kendisinin bilfiil Mekke'den alınıp Kudüs'e götürüldüğünü hissetmiştir. Bu itibarla 17. İsrâ/1'in metni önceden olageldiği gibi anlaşılmalıdır.

(Mart 1958)

Tarihte ve Günümüzde Kur'ân*) (1)

"Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis des West-östlichen Divans" da Goethe Kur'ân'dan "ne kadar

---

*) "Der Koran in Geschichte und Gegenwart", *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* (Stuttgart) 11 (1960), s.520-535.

(1) 13 Mayıs 1960'da Kiel'de, Schleswig-Holstein Üniversite Topluluğu'na tebliğ olarak sunulmuştur.

sık okusak da başta ikrah ettiren; neden sonra insanı cezbedip, hayran bırakan ve sonunda insanda kendisine karşı saygı uyandıran" bir kutsal kitap olarak söz eder.

Bugün ise Kur'ân ve Muhammed'in hayatıyla ilgili araştırmalarda Goethe ve onun akılbabalarından bu yana büyük ilerlemeler kaydedildi. Tam yüz yıl önce 1860'da Theodor Nöldeke'nin çığır açan muazzam eseri *Geschichte des Qorâns*ı yayınlandı. -Schwally, Bergsträßer ve Pretzl[2] tarafından yeniden gözden geçirilmiş haliyle- bu eser uluslararası ihtisas dünyasında Kur'ân araştırmasının temel eseri olarak kendini kabul ettirdi. Daha yakın dönemde de Edinburghlu Richard Bell, türünün ilk örneği olan tenkitli bilimsel bir Kur'ân tercümesi ile ortaya çıktı[3]. Josef Horovitz (Frankfurt), Bell, onun hem öğrenicisi, hem halefi W. Montgomery Watt ve diğer bilim adamları, yaptıkları köklü araştırmalarıyla bize Muhammed Tarihi hakkında çok faydalı yeni bakış açıları kazandırdılar[4]. Hasılı, Arap Peygamber'in kavmine tebliğ ettiği ve bir kutsal kitap olarak sonraki nesillere miras bıraktığı vahiy metnini anlama çabalarımızda iyi mesafe katettik. Bununla birlikte, Goethe'nin başta nakledilen ifadesi, günümüzde de geçerliliğini korumaktadır. Zira uzman bilimadamlarının ürettikleri şeyler maalesef hemen topluma maloluvermiyor. Yeni bir bilginin geniş kitlelere yayılmasının bazen bir kuşak veya daha fazla sürdüğü oluyor. Hatalı görüşler ise, öyle görünüyor ki dokuz canlıymışcasına daha uzun yaşıyorlar.

Kişinin kendi öz kültürüne tamamen yabancı olan bir

---

(2) Leipzig 1909, 1919, 1938 (3 cilt).

(3) *The Qur'ân. Translated with a critical re-arrangement of the* Surahs (2 cilt), Edinburgh 1937-1939.

(4) Josef Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin -Leipzig 1926; Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London 1926; *"Mohammed's Call"*, *"Muhammad's Visions"*, *"Muhammad and Previous Messengers"*, The Moslem World 24 (1934); *Introduction to the Qur'ân*, Edinburgh 1953; W. M. Watt, *Muhammed at Mecca*; *Muhammad at Medina*, Oxford 1953; 1956.

şeyi -ki burada sözkonusu olan Kur'ân'dır- doğru anlamasının zorluğu yalnızca amatörler için söz konusu değildir. Aynı şekilde ihtisas çevrelerinde de herkes, anlama yetersizliğinden anlamaya doğru giden yolu kendi başına katetmek durumundadır. İtiraf etmeliyim ki, yaklaşık 40 yıl önce, en iyi böyle Arapça öğrenebilirim düşüncesiyle ilk kez Kur'ân'ı elime alıp, yorucu bir çalışma temposu ile aylar boyu orijinalinden okumaya çalıştığımda şahsen ben de ondan bir lezzet almamıştım. Derslerimin ana konusu ile bir ölçüde iletişim kurabilmem, -Goethe'nin deyişiyle- Kur'ân'ın beni cezbetmesi, hayran bırakması ve sonunda bende saygı uyandırması yıllar aldı. Bu akşam sizlere "Tarihte ve Günümüzde Kur'ân" konusunda konuşmak durumundaysam; bunu, ortaya birşeyler koyma düşüncesiyle yapıyor değilim, bunu söylemem bile zaittir. Dolayısıyla sizlere öyle hazır çözümler de sunacak değilim, belki benim yapacağım sadece, Kur'ân'ı anlamaya giden yolu -veya, daha dikkatli bir ifadeyle, bu yolun bir kaç işaret taşını- göstermeye çalışmak olacaktır.

İlk olarak, oldum olası Kur'ân'ın doğru anlaşılmasının önünde duran iki zorluğu zikredelim. Bunlardan birincisi; Kur'ân'da sürekli Kitâb-ı Mukaddes kıssalarının anlatıldığını veya en azından kısaca iktibas edildiğini görmemizdir - çocukluğumuzdan beri Eski Ahit'ten (kısmen de Yeni Ahit'ten) aşina olduğumuz hikayeleri kastediyorum[5] Böyle hikayelerle karşılaşınca ister istemez Kur'ânî takrir ile Kitab-ı Mukaddes'teki alışageldiğimiz anlatım tarzını karşılaştırıyor ve ilgili Kitâb-ı Mukaddes kıssalarının Kur'ân'da sadece parçalar halinde yer aldığını, asla orijinalindeki gibi canlı anlatılmadığını; daha çok, bir kıssalar zincirinin halkalarına dönüşmüş olduğunu görüyoruz. Vakıa, Muhammed daha çok Eski Ahit kıssalarına, özellikle Nuh ve Tufan kıssasına, Lut ve kavminin helâk oluşu kıssasına ve Musa ile Firavun kıssasına başvurmuş ve bunları -Vahiy Tarihi'nin (*Heilsgeschichte*) erken döneminden diğer örneklerle

(5)-Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Gräfenhainichen O.J. (Piyasada tükenmiş olup yeniden basılmıştır).

insicam içerisinde- nesilden nesile, kavimden kavime tekerrür eden bir 'ilahi azap' modeli geliştirmek amacıyla kullanmıştır(6). Bu esnada Eski Ahit kahramanları asli hüviyetlerinden epey bir bölümünü yitirmişlerdir. Nuh, Lut ve Musa, Muhammed'in kendi şahsının birer numunesi haline gelmişlerdir. Onların karşıtları, yani Nuh ve Lut'un kavimleri, Firavun ve Mısırlılar ise Muhammed'in çağdaşı müşrik Mekkeliler'in rolünü üstlenmişlerdir. Müstakil bir sûrede bütün tafsilatıyla işlenen tek Eski Ahit kıssası durumundaki Yusuf kıssasında bile, tipik İslami ibretçi ve irşadcı anlâtım karakteri taşıyan bölümler serpiştirilmiş durumdadır. Eğer biz salt hissi açıdan Kitab-ı Mukaddes'teki orijinal anlatıma daha yüksek bir mertebe tanıyorsak bu doğaldır. Aslını söylemek gerekirse, Kur'ânî anlatımdan edebi açıdan birşey ummak zaittir. Ancak Kur'ân'ı sadece böyle edebi bir bakış açısıyla değerlendirecek olursak, ona karşı ciddi haksızlık etmiş oluruz. Muhammed, Kitab-ı Mukaddes'teki malzemeyi iktibas ederken, Eski Ahit yazarlarının (*Chronisten)* edebi hikayeciliğiyle rekabet etmek gibi bir amaç taşımıyordu. Onun için birinci derecede söz konusu olan 'içerik'ti. O, nesillerce rivayet edilegelen, bildiği hikayeleri inançsız kavmini yaklaşan bir helaka karşı uyarmak ve küçük bir topluluk olan bağlılarını yüreklendirmek amacıyla kullanıyordu. Bu kıssalar onun dönemindeki bu renkliliğe ne kadar uyarlanabildi; önceki peygamberlerin yaşadıkları ortam, dönemin Mekke'sinde kendisine düşen tarihi role ne derece uygun düştü ve yine aynı "vahiy tarihi eksenli oluşum süreci" modeli orada ne denli bariz tezahür ettiyse, ona ve davasına o ölçüde yararlı olmuştur. Kur'ân'ın Eski Ahit malzemelerini şematize edişinden, bu açıdan oldukça olumlu bir yön çıkarılabilir. Edebi nitelik meselesine gelince; bu Muhammed'in aktardığı kıssaların değerlendirilmesinde asla ölçüt olmamalıdır.

Öteden beri Kur'ân'ın doğru anlaşılmasını engelleyen bir

---

(6) Aşağıdaki malumat için bkz. Josef Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, s.10-32 ("Straflegenden (helak kıssaları)"); R. Paret, "das Geschichtsbild Mohammeds", *Die Welt als Geschichte* (1951), s.214-224.

diğer zorluk da, kitabın kompozisyon biçimi ile ilgilidir. 114 bölüm veya sûreden herhalde sadece ilk sûre olan *Fâtiha* (=açan), manasına uygun olarak başta yer almaktadır. Sûre Allah'a şükür ve kurtuluş yoluna hidayet temennisinden oluşmaktadır. Sonraki sûreler ise konularına göre olmak yerine; uzunlar başa, kısalar sona gelecek şekilde, tamamen yüzeysel olarak büyüklüklerine göre sıralanmışlardır[7] Standart Kahire baskısında 2. Bakara sûresi toplam 827 sayfanın tek başına 60 küsûr sayfasını, ondan sonraki 10 sûre 45 ila 13'er sayfayı kaplarken, 50. sûreden itibaren dörder sayfadan biraz daha fazla, 61. sûreden itibaren birer sayfayı biraz aşkın, 100. sûre ve yukarısı ise sadece bir kaç satır tutmaktadır. Bunun anlamı; Muhammed'in, risaletinin Mekke'den Medine'ye hicretinden önceki ilk yıllarında tebliğ ettiği, hızlı bir ritme sahip ve aynı zamanda kısa tutulan vahiylerin, genellikle Mushaf'ın sonlarına doğru; öte yandan risaletin son yıllarına ait, kısmen uzun tebliğlerin ise başta yer almış olmasıdır. Yani kronolojik sıra bu ilginç tertip esası gereği -bütün itibarıyla- tam tersine çevrilmiştir. Üstelik uzun sûreler genellikle kendi aralarında bir konu bütünlüğü bulunmayan değişik bölümlerden oluşmaktadırlar. Bu durum bazen; bu müstakil sûrelerin, birbirinden bağımsız çeşitli bölüm ve parçaların neredeyse tesadüfen bir araya getirilmesiyle oluştuğu izlenimini vermektedir. Bütün bu durumlar muvacehesinde Kur'ân'ı okuyarak ona ünsiyet kazanmak gerçekten zor olmaktadır. Öyle ya, bir kitabın okunmasında adet olduğu üzere başından başlanacak ve böylece ilk önce yılan hikayesi gibi uzun, konu bakımından iç düzenden yoksun, bu yüzden de ihata edilemez durumdaki sûreleri okumak zorunda kalınacaktır.

Gerek bütün kitabın, gerekse tek tek sûrelerin kompozisyonundaki bu yetersizlik hiç inkar edilmemeli. Bunu kabullenmek, ama daha işin başında buna takılıp kalmamak gerekir. Başlangıçta sûrelerin kompozisyonu ve kitabın tamamının re-

(7) Bu sıralama tarzındaki düzensizliğin kendine göre bir anlamı olabilir, ancak bizim işlediğimiz konu bakımından hiç bir önem arzetmemektedir.

daksiyonu meselesi bir kenara bırakılabilir ve bırakılmalıdır da... Bu sorun nisbeten ileri bir aşamaya taalluk eder. Zira Kur'ân'ın bir bütün olarak bir araya getirilmesi işinin Peygamber hayattayken tamamlanmış olduğunu kabul etmek oldukça güç. Muhammed'in peygamberî tebliğlerine gerçekten muttali olmak istiyorsak herşeyden önce bütün dikkatimizi sürekli, -müstakil bir sûre olarak kabul edilsin veya edilmesin- kendi içinde bariz bir anlam bütünlüğü olan bağımsız kesitlere yöneltmeliyiz. Bunu yaparken her defasında, Muhammed'in söz konusu bölümü tebliğ ederken içinde bulunduğu ve bu tebliğe sebep olan tarihsel durum yeniden canlandırılacaktır[8] Başka bir deyişle, Kur'ân'a giden en kestirme yol, en azından bizler için **tarihsel bakış açısı**ndan geçmektedir. Bu yolu izlerken, Kur'ânî tebliğleri hemen genel-geçer mutlak ifadeler olarak kabullenmiyoruz. Bu tebliğlerde daha çok, M.S. VII. yüzyıl başlarında Mekke ve (622'den sonra) Medine'de içinde bulunulan ve Arap Peygamber'in üstesinden gelmek zorunda olduğu, son derece somut tarihsel duruma karşı birer tavır alış görmekteyiz. Tabi bu irtibatlar her zaman net bir şekilde belirmemektedir. Bazı imalı ifadeler, aydınlatmak için gerekli fikri donanıma sahip olmayışımız nedeniyle karanlık kalmaya devam etmektedir. Ama metnin bunların dışında kalan büyük kısmı, kolaylıkla kavranabilecek niteliktedir. İşte gerçekliklerinde şüpheye mahal olmayan türden bu Kur'ânî veriler yardımıyla Muhammed hakkında, onun nasıl biri olduğu ve ideolojik karşıtları ile nasıl mücadele verdiği gibi konularda doğrudan fikir sahibi olmaktayız.

Böylece, giriş mahiyetindeki ön bilgileri geçip, işlemem gereken konunun tam ortasına girmiş bulunuyorum. Kur'ân bizim için evvel emirde tarihi bir kaynak olarak ilgi çekici ve anlaşılabilir mahiyet arzetmektedir -Muhammed'in somut durumlar karşısında, Arap hemşehrilerine yönelttiği veciz sözlerin bir mecmuası olması itibarıyla. Müsaadenizle bunu bir örnekle

---

(8) R. Paret, *Grenzen der Koranforschung*, Stuttgart 1950, s.13.

açıklamak istiyorum. Yalnız, bu esnada daha önce *Mohammed und der Koran*[9] adlı ufak kitabımda kağıda dökmüş olduğum bazı ifadeleri yineleyecek olursam lütfen hoş görülsün.

İslam dünyasında -hem de şiddetli iç savaşlardan sonra-, insanın hür irade sahibi olmadığı, aksine davranışlarının önceden belirlendiği, 'mukadder' olduğu görüşü hakim olmuştur. 'Kadercilik' adeta İslam'ın bir ayırıcı özelliği haline gelmiştir[10] Tabii ki Müslüman kelamcılar da kaderci görüşlerini uygun Kur'ân âyetleriyle belgelemekten geri durmamışlar ve bunu yapmakta da pek zorlanmamışlardır. Zira Kur'ân'da tamamen determinist karakter taşıyan bir yığın pasaj yer almaktadır. Zamanla Kelam'da kaderciliğin hakim olmasına, kanaatimce büyük ölçüde bunlar sebebiyet vermiştir.

Ancak şimdi bu pasajları bizim savunduğumuz tarihsel yöntemle tek tek gözden geçirip bunları tebliğ ederken Muhammed'in içinde bulunduğu tarihi durumla irtibatlarını kurduğumuzda, vurguların yer değiştirdiğini göreceğiz. Muhammed kelami birtakım prensipler vazetmemiştir. Çünkü o, en önemli beyanları Allah ve dünya üzerine de olsa, bir kelamcı değildi. Bilakis o kendisini, halkını inançsızlıktan bir tek Tanrı'ya imana çevirmekle yükümlü hisseden bir peygamberdi. Bu irşad faaliyetini icra ederken doğal olarak, muhataplarının onun öğütlerinden etkileneceği ve gönüllü olarak İslam'a girecekleri varsayımıyla hareket ediyordu. Nitekim Kur'ân'dan, insanın karar verme serbestisinden söz eden bir yığın delil getirmek mümkündür. Ancak o, zamanla mesajının, kavminin ezici çoğunluğu nezdinde hüsnü kabul görmediğini ve kendisinin sağır kulaklara hitap etmekte olduğunu farketti. Bu acı tecrübenin etkisiyle, teslim oluş ve karamsarlığın izleri, onun mesajına da yansıdı. Önünde sonunda gerçekleri kabullenmek zorundaydı. Dahası, o karşıtlarının inatçılığı ve dikbaşlılığı gerçeğini, ilahi dünya düzeni

(9) Stuttgart 1957 (Urban-Bücher No: 32).

(10) W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948.

ve Vahiy Tarihi telakkisiyle bağdaştırmaya çalışmak durumundaydı. Bu ise ifadesini aşağıdaki âyetlerde buluyordu: **"Sen ne kadar istesen de, insanların çoğunluğu inanıcı değildir"** (12. Hud/103). **"Ben sizi vahiyle uyarıyorum. Ama sağır olanlar, uyarılsalar da nidayı işitmezler"** (21. Enbiya/45). Daha açık ifadelerle: **"Allah isteseydi onlar** (yani Muhammed'in **kavmi) putperest olmazlardı. Biz seni onlara muhafız kılmadık"** (6. En'am/107). **"Rabbin dileseydi yeryüzü sakinlerinin hepsi mü'min olurdu. O halde** *sen mi* **insanları imana etmeye zorlayacaksın?"** (10. Yunus/99). **"Onların hidayetleri konusunda çok arzulu olsan da, Allah saptırdığına hidayet etmez"** (16 Nahl/37). Bu durumda -benzer ifadelerin tamamından anlaşılan o ki-, eğer kafirler Peygamber'in davetine icabet etmiyorlarsa, bu ona değil, insanların kavrayamayacağı bir takdir gereği onları yanılgıda bırakan Allah'a bağlıdır.

Sanırım Kur'ân'daki meşhur "dinde zorlama yoktur" (2. Bakara/256) ifadesini de bu bağlamda anlamak gerekir. Gerçi bu ifade daha sonraları genel olarak, dini konularda kimsenin zorlanamayacağı anlamında yorumlanmıştır ve günümüzde de Müslüman çevrelerde İslamiyet'te öteden beri dini hoşgörünün uygulanageldiğinin bir delili olarak iktibas edilmektedir. Daha iyi bakıldığında görülür ki, aslında dini hoşgörü sadece Ehl-i Kitab'ı, yani Yahudiler ve Hıristiyanlar'ı kapsamış; öte yandan 'müşrikler' veya çok-tanrılılar ise prensip olarak İslam'ı kabul etmek ile ölüm arasında seçim yapmak durumunda olmuşlardır. Bu durumda mezkur Kur'ân ifadesi "dinde zorlama yoktur" ile Muhammed'in kastettiği, bilfiil kimseyi Hak Din'e **zorlamanın mümkün olmadığıdır,** yoksa kimsenin buna **zorlanmaması gerektiği** değil. Buna göre bu ifade, tarihi açıdan bakıldığında, tevekkül ve teslimiyetin tezahürü olarak anlaşılmak durumundadır ve ancak sonradan bir hoşgörü ilkesi haline gelmiştir.

Daha önce, Kur'ân okurken ilk önce kendi içinde bariz bir anlam bütünlüğü bulunan müstakil bölümlere yoğunlaşılmasını salık verdiysem; bu demek değildir ki, Kur'ân'ın bütünlüğünün hiç önemi yoktur. **Baştan sona bir kitap olarak**

-Arapça deyişle "iki kapak arasında bulunanlar" itibarıyla- Kur'ân'ın, varoluşundan beri elbette oynadığı bir rol olmuştur. Hatta denebilir ki, henüz müstakil bölümler halinde tebliğ edilip kağıda dökülmezden ve nihayet bir mecmua (*Kodex*) haline getirilmezden önce bile tarihi bakımdan etkinlik göstermiştir. O denli ki, Muhammed risalet bilinci içerisinde, tıpkı daha önce •gayr-ı Arap coğrafyada Yahudi ve Hıristiyanlar'a bahşedilenler gibi Araplar'a bir vahiy metni bırakması gerektiği bilinciyle hareket ediyordu. Bisetin başlarında -adeta anafikir olarak-, bütün halklar ve nesiller için geçerli, evrensel bir vahiy düşüncesi yer almaktadır. Muhammed'in tasavvuruna göre bu vahiy gökteki asli nüshada -Arapçası *ummu'l-kitâb*, kelimesi kelimesine: 'Kitab'ın anası'- yazılı bulunmaktadır ve bu kez de ona, ihtiyaç hasıl oldukça ve Arapça olarak vahyolunmaktadır. 43. Zuhruf sûresinin başlangıcı şöyledir: "Belki anlarsınız diye biz onu Arapça bir Kur'ân yaptık. O bizim katımızda asli nüshadadır, yüce ve hikmetlidir" (3-4. âyetler). 85. Burûc sûresi de (22. âyet) "korunan bir levha (levh-i mahfuz) üzerindeki şerefli bir Kur'ân"dan söz etmektedir.

Muhammed, enteresan bir şekilde kendisine peyderpey vahyolunan bu 'semavi asli nüsha' tasavvurunu, Kur'ânî vahiylerin doğrudan doğruya Allah tarafından ilga edilip yerine bir başkasının konulmasına imkan tanıyan bir diğer tasavvurla mezcetmiştir. 2. Bakara/106'da şöyle denmektedir: "Biz ne zaman bir âyeti ilga eder veya unutturursak, (yerine) daha iyisini veya dengini getiririz. Allah'ın herşey için güç sahibi olduğunu bilmiyor musun?" Aynı şekilde 16. Nahl/101'de de Allah'ın "bir âyet yerine bir başkasını getirmesi" durumuna işaret edilmektedir. Yerli Kur'ân ilimleri çerçevesinde, bu münasebetle müstakil bir disiplin bile geliştirilmiştir: '*nâsih ve mensûh*' ilmi, yani ilgâ edenler ve ilgâ edilenler ilmi. Alimler, -ilgili mesele hakkındaki en son, dolayısıyla kendinden önceki vahiyleri nesheden ifadenin hangi âyet veya âyetler grubunda bulunduğunu tespit edebilmek amacıyla- böyle bir durumun söz konusu olduğu âyet ve âyet gruplarını kronolojik bakımdan

tasnif edebilmek için, adeta kendilerini parçalamışlardır.

Tarihi silsile içerisinde aynı konuya farklı yaklaşımlar sergileyen vahiy hükümlerinin bu türlü sıralanışının en bilinen örneği, her halde şarap içmeyle ilgili âyetlerdir. 16. Nahl/67'de sarhoşluk (*seker*), mutlak anlamda bir nimet olarak geçmektedir. 2. Bakara/219 şöyledir: "Sana şarap (*ḫamr*) ve şans oyununu (*meysir*) soruyorlar. De ki: Onlarda büyük günah vardır ve insanlara faydalıdırlar (da). Ama onlardaki günah faydalarından büyüktür." Yine 4. Nisa/43'de mü'minlerin içkili ve ne dediğini bilmez haldeyken namaza iştirak etmeleri yasaklanır. Önceki âyetleri nesheden nihaî ve dolayısıyla bağlayıcı olan ifade 5. Maide/90-91'de yer almaktadır. Burada şarap; *meysir*, uğruna kurban kesilen putlar (*ensâb*) ve fal okları (*ezlâm*) ile birlikte, mü'minlerin kaçınmaları gereken pis birer şeytan işi olarak nitelenir, çünkü şeytan bunlarla sadece düşmanlık ve kin uyandırmak, zikir ve namazdan uzak tutmak ister.

Evet, Muhammed'in Kur'ân âyetlerinin zamanla neshedilip yerine başkalarının getirilebileceği fikrini; kendisine vahiylerin semavi bir asli nüshadan aktarıldığı, yani bu vahiylerin kendi içinde -en azından içerik olarak- çok önceden kayda dökülmüş bulunduğu düşüncesiyle mezcettiğini söylemiştik. O, bunda bir çelişki bulunduğunun herhalde farkına varmamıştı. Daha sonraki dönemlerde de bunda hiç bir sakınca görülmedi. Nasih-Mensuh (fesheden ve feshedilen) ilminin yanında ve hatta onun üzerinde bir 'semavî aslî Kitap' telakkisi yer almaktadır. Bu telakki zamanla gelişerek resmi bir inanç unsuru haline gelmiştir. Müslüman kelamcılar asırlarca; her ne kadar zaman ve mekanla sınırlı olarak Muhammed tarafından insanlara tebliğ edilmiş olsa da, özünde bu dünyanın bütün değişkenlik ve sınırlamalarından münezzeh olan, öbür dünyaya ait bir vahiy kitabı olarak Kur'ân'ın mahiyeti ve önemi üzerinde tartışıp durdular. Birtakım vahiy metinlerinde, böyle bir gelişmeye yol açacak yeterince temel zaten vardı. Burada Kur'ân fıkraları, 'ayetler' (*âyât*), yani Muhammed'in gerçek Allah elçisi olduğuna delalet eden 'işaretler' olarak anılmaktadır. 'İşaret' olarak nite-

lenen âyetler toplamı olması itibarıyla Kur'ân'ın tamamı da, bunun mantıki sonucu olarak Peygamber'in en büyük *mu'cize* si olarak görülmüştür.

Muhammed, -karşıtlarıyla tartışmalarında- Kur'ân'a ve hatta tek tek sûrelere eşdeğer bir metin kaleme almanın insanlar için imkansız olduğu görüşünü savunuyordu. 2. Bakara/23; 10. Yunus/38 ve 11. Hud/13'de kafir Mekkeliler alaylı bir tarzda; onun peygamberliğini inkarlarını Kur'ân'ınki gibi on veya bir tek sûre getirmek suretiyle teyit etmeye çağırılmaktadırlar. 17. İsra/88'deki ifade, özellikle nettir: "İnsanlar ve cinler bu Kur'ân'a denk bir şey getirmek için bir araya gelselerdi, bunu yapamazlardı; (bunun için) karşılıklı yardımlaşsalar da..." Bu tür pasajlar daha sonraki 'Kur'ân'ın icazı' (*i'câzu'l-qur'ân)* kelami görüşü için başlangıç noktası teşkil etmektedir. Bunun anlamı, Kur'ân'ın herşeyden önce dil açısından, bütün beşeri güçleri aşan bir mucize olmasıdır. Arapça bir masdar olan *i'câz* kelimesi, 'acze düşürmek', 'acziyete mahkum etmek' anlamlarına gelir. Adeta Kur'ân insanları kendisiyle boy ölçüşebilecek bir şey meydana çıkarma, ona benzer bir şey ortaya koyma konusunda aciz bırakmaktadır. İlgili somut isim *mu'cize* (acze düşüren şey); -*kerâmât* (lütuflar) olarak isimlendirilen velilerin harikalarından farklı olarak- nebi ve rasullere mahsus ve onların peygamberliğine delâlet eden özel bir harika türünü anlatan teknik bir terime dönüşmüştür. Bir zamanlar Musa bir mucizeyle, asayı yılana çevirmek suretiyle peygamberliğini ispatlamış; İsa ise bunu ölüleri diriltmekle yapmıştır. Muhammed'e mahsus mucize ise işte bu Kur'ân'dır.

Asıl *i'câzu'l-qur'ân* kavramı ile ilgili tartışmaların ilk olarak M.S. IX. Yüzyılın sonlarına doğru yaygınlık kazanmış olduğu anlaşılıyor[11] Ama daha X. Yüzyılın ikinci yarısında, bu konuya hasredilmiş tek-tük müstakil eserlere rastlıyoruz. Bunların en meşhur ve en önemlisi 'kelamcıların imamı' Bâkıllânî (ö. 1013)'ye

---

(11) J. Bouman, *Le conflit autour du Coran et la solution d'al-Bâqıllânî*, Amsterdam 1959, s.52, 4. Dipnot.

aittir. Çalışmalarını artık Los Angeles'te sürdüren oryantalist Gustave E. von Grünebaum, bu eseri bir İngilizce tercümesini neşredecek kadar önemli bulmuştur[12]. Bâkıllânî'nin ve diğer yazarların görüşlerini nasıl ispatladıklarının ayrıntılarına girecek değiliz. Sadece bir noktaya işaret etmek istiyoruz. Bu tartışmalarda ağırlık noktası tedrici olarak içerikten biçime doğru kaymaktadır. Bâkıllânî, eserinin büyük bölümünü, Kur'ân'ın dilsel bakımdan insan-üstü harika bir eser, yani mucize olduğunun ispatına; başka bir ifadeyle ispat denemesine ayırmıştır. Ona göre, esasen oldukça yüksek kabul edilen eski Arap şiirinin ürünleri (Kur'ân'ın üslubuyla kayıslandığında) sönük kalmakta, pek çok eksiği olduğu görülmektedir. En meşhur şiirlerden biri olan İmri'ü'l-Kays'ın muallakası, Kur'ân'ın ifade tarzının ulaşılmazlığını göstermek için, üslub bakımından ince ve ustaca tenkit ve cerhe tabi tutulmalıdır. Bizim gibiler -açık söylemek gerekirse- bu tür bir ispat tarzına ayak uyduramayız. Muhammed'in mesajının bütün özgünlüğü ve eşsizliğini kabul etmekle birlikte, Kur'ân metninin dil bakımından aşılmaz bir mükemmellik sergilediği görüşüne katılmamız mümkün değildir. Ama bu, Bâkıllânî'nin Kur'ân'ın dil ve üslub bakımından mucizevi olduğu tezinin İslam aleminde geniş ölçüde kabul gördüğü ve -denebilir ki- dokunulmaz bir dogma haline geldiği gerçeğini değiştirmez.

Kelamcıların Kur'ân'la ilgili tartışmaları icaz öğretisiyle de sınırlı değildir. Henüz *i'câz* kavramının geliştirilmemiş olduğu VIII. Yüzyılda Kur'ân problemine öze ilişkin ontolojik bir soruyla yaklaşılmıştır[13] Bu dönem, Muhammed'in Kur'ân'da ifade ettiği ve Müslümanlar tarafından devralınıp sonraki nesillere aktarılan Allah anlayışının, belli başlı temel gerçeklere ve aksiyomlara irca edilmeye ve böylece salt teolojik bakımdan

---

(12) *A Tenth-Century Document of Arab Literary Theory and Criticism,* Chicago 1950.

(13) bkz. J. Bouman, *le coflit autour du Coran et la solution d'al-Bâqıllânî;* R. Paret, "Der Standpunkt al-Bâqıllânî's in der Lehre vom Koran", *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida,* Rom 1956, II. 294-303.

temellendirilmeye başlandığı dönemdir. Bu yapılırken, diğerlerinin yanında Allah'ın sıfatları -daha doğrusu bu sıfatlar ile, bu sıfatların sahibi olan Allah arasındaki ilişki- meselesi de gündeme gelmiştir (felsefi veya skolastik ifadesiyle, cevher ve arazlar arasındaki ilişki). Tamamen teorik mahiyetteki bu mülahazalara Kur'ân'da somut olarak mahal verilmiştir. Kur'ân'da dünyanın tek Yaratıcısı ve Koruyucusu'na sonsuz sayıda sıfat sözcüğü atfedilmiştir. Allah işiten, bilen, bilge, canlı; devamla güçlü, yüce, merhametli vb. olarak anılmaktadır. Çoğu kez bu niteliklerin bizzat kendilerine de yer verilmektedir; işitme, bilgelik, güç vb. gibi... Tabi bu nitelikler de yine Allah'a izafe edilmektedir. Bu durumda bu kadar çok niteliğin, Allah'ın birliği ve değişmezliği ile nasıl uzlaştırılacağı sorunu ortaya çıkmıştır. İki ihtimal vardı: Allah ya ezelden beri bu niteliklere sahip idi, ki bu durumda işitme, bilgelik, güç vb. gibi nitelikler de aynı şekilde başlangıçsızlığa ulaşmış olurlardı. Ya da, bu nitelikler yine özel nitelikler olarak zaman içerisinde ortaya çıkmışlardı ve dolayısıyla ezeli değillerdi.

Konumuzla ilgili olarak burada bizi ilgilendiren, her şeyden önce ilahi *kelâm* sıfatı hakkındaki tartışmalardır. Çünkü birinci olarak, bu ilahi kelam sıfatı doğrudan doğruya Allah Kelamı olarak Kur'ân'la aynileştirilmiştir. İkinci olarak, bu özel mesele genel anlamda kelami tartışmaların merkezinde yer almış ve sadece kıyasıya tartışılmakla kalmayıp, insanlar bu uğurda bazen acı şekillerle sonuçlanan kıran kırana bir mücadeleye girmişlerdi. Mesele şuydu; Allah Kelamı olarak Kur'ân, bu sıfatın sahibi olan Allah ile birlikte ezeli midir, yoksa zaman içerisinde meydana gelmiş, yani mahluk mudur? Fikir ayrılığı, Kur'ân'ın mahluk olduğu ya da olmadığı yönündeki sloganlarda odaklaşıyordu. Selefî olarak nitelenebilecek ve daha sonra Ehl-i Sünnet'i teşkil edecek olan büyük Müslüman kitle, oldukça safiyâne bir biçimde, Kur'ân'ın 'gökteki asli nüshada yazılı Allah Kelamı' olarak ezelden beri var olduğunu savunuyorlardı. Buna karşılık inananlardan, Mutezile adı altında değerlendirilebilecek, daha küçük ama oldukça faal bir diğer grup ise;

diğer ilahi sıfatlar gibi Allah Kelamı'nın da ezeli olmayacağı, zira bunun 'Allah'ın mutlak birliği' ilkesi ile çeliştiği tezini savunuyordu. Dolayısıyla Kur'ân zaman içerisinde ortaya çıkmış, yani mahluk olmalıydı.

Bu tür çıkarsamalar bugünün insanları olan bizlere anlaşılması zor gelmektedir; tıpkı bir zamanlar Kadim Kilise'nin İsa hakkındaki münakaşalarında inceden inceye etüd edilen ve büyük bir acımasızlıkla uğrunda çarpışılan düşünce farklılaşmalarını anlamanın zor olduğu gibi... Ancak bu durum, bu gerçekleri görmemezlikten gelmeyi gerektirmez. VIII. Yy'ın sonları ve IX. Yy'ın ilk yarısında bütün hilafet topraklarında ve özellike de başkent Bağdad'da Kur'ân'ın mahluk olup olmadığı meselesi bilfiil başta gelen tartışma konusu olarak kelamcıların dışında kalan çevrelerce de önemliydi. Sarayın Mutezile fırkasına teveccüh etmesi, sonunda -ölümünden birkaç yıl önce 827'de- Halife Me'mun'un Kur'ân'ın mahluk olduğu öğretisini devletin resmi görüşü haline getirmesi ve farklı düşünenlere karşı düzenli bir engizisyon başlatmasıyla, Kur'ân'ın mahluk olmadığı tezini savunanlar için durum kritik bir hal aldı. Bu baskıya boyun eğmeyen; hapsedilmesine, kırbaçlanmasına ve idam edilme ihtimaline rağmen Kur'ân'ın mahluk olmadığı görüşünde ısrar eden az sayıda kişiden biri de, kendisinden sonra Hanbelilik olarak adlandırılan Hukuk ekolünün kurucusu Ahmed b. Hanbel idi. Walter M. Patton bugün de hala okunmaya değer bir monografi ile onun anısına bir abide dikmiştir[14] Engizisyona ancak 849 yılında, yani 20 yılı aşkın bir süre sonunda nihaî olarak dur denilebildi. Bu kez de Halife Mütevekkil tam tersine Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşüne inanmayı ölüm cezasıyla yasakladı. Böylece Ehl-i Sünnet'in görüşü nüfuz kazanmış oluyordu. O günden bu yana Kur'ân'ın Allah Kelamı olarak ezelden beri mevcut olduğuna muhakkak gözüyle bakıldı. Ama zamanla daha uzlaştırıcı ifadeler bulundu. Daha önce de bir başka münase-

---

(14) *Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden 1897.

betle sözü edilen Bâkıllânî, ezeli Allah Kelamı olarak Kur'ân ile, bunun zamana bağlı okunuşu ve yazımını birbirinden ayırmayı başardı. Hatta denebilir ki, Kur'ân'ın mahluk olmadığı dogmasının adeta içini boşalttı. Ne var ki, meseleyi tamamen halletmek ona da nasib olmadı. Ancak bu, onun düşünsel yetersizliğinden değil, sorunun doğasından kaynaklanmaktaydı.

Müslüman kelamcıların Kur'ân'ın mahiyetini belirleme çabaları bütün olarak gözönünde bulundurulacak olursa, doğu Hıristiyanlığı'nda IV. Yy.'dan itibaren baş gösteren ve genellikle 'Kristolojik tartışmalar' adı altında değerlendirilen tartışmalarla büyük bir benzerlik arzettiği görülür. Müslüman kesimde Mu'tezile, yalnızca Allah'ın ezelden beri var olduğunu, Allah Kelamı olarak Kur'ân'ın ise zaman içerisinde ortaya çıktığını yani mahluk olduğunu savunuyordu. Öbür tarafta ise, daha IV. Yy. başında -tıpkı Ehl-i Sünnet'in Mutezile'yi şiddetle reddettiği gibi, bir zamanlar ortodoks Hıristiyanlık tarafından afaroz edilen- Arius şu görüşü savunuyordu: «Yalnızca Allah yaratılmamış ve doğurulmamış olarak mutlak birliğe sahiptir. Buna karşılık Kelam (*logos)* bile artık O'nun kendi zatının bir parçası değildir, bilakis Allah'ın zaman içerisindeki ilk yaratığıdır, kaldı ki tarih içerisinde bu Kelam'la irtibatlanan insan İsa Mesih...»[15] Bir diğer paralellik de şöyle belirlenebilir; İslam Kelamı'nda, Kur'ân'ın Allah Kelamı olarak ezeli olduğu görüşü yaygınlık kazandıktan sonra, insanların okuyup yazdığı şekliyle Kur'ân metninin ezeli Allah Kelamı'na nisbetinin nasıl olacağı tartışılmaya başlanmıştı. Benzer şekilde kristolojik tartışmaların, VI. Yy.'a kadar süren ikinci döneminde de ağırlık, Mesih'in şahsında beşeri ve ilahi tabiatın münasebeti sorununa kaymıştı. Bu tür paralellikler çıkarırken doğal olarak çok dikkatli olmak gerekmektedir. Özellikle düşünce tarihinde karşılaştırmalar çok sağlıklı olmaz. Her bir fenomenin kendine has bir karakteri ve kendine özgü bir kanuniyeti vardır. Bu itibarla benzerlik ne kadar bariz olursa olsun aynileştirmeye gidilemez. Bununla

---

(15) Hermann Bauke(nin yazısı), *Religion in Geschichte und Gegenwart* (2. Baskı), 1 (1927), s.1618.

birlikte, gerçekleri tahrif etmeksizin şu iki ifade tarzı kullanılabilir:

Birincisi; İslam'da Kur'ân'a, Hıristiyanlık'ta da İsa'nın şahsına düşen tarihsel işlev arasında gerçekten ciddi bir benzerlik sözkonusudur. Bu hususa ilk dikkat çeken de yine Kanadalı İslam-bilimci ve Dinler Tarihçisi Wilfred Cantwell Smith olmuştur[16] İsa'nın aksine Muhammed'in şahsında ilahi doğa yoktur. Onun şahsı tamamen Kur'ân'ın gerisinde yer almaktadır ve Müslümanlar 'Muhammedî' olarak isimlendirilmeye boş yere karşı çıkmamaktadırlar.

Sanırım yukarıda temas edilen durumdan, -kendimizi elma ile armudu toplama ithamına maruz bırakmadan- ancak şöyle bir sonuç çıkarmamız mümkün olur: Kur'ân'ın mahiyetine ilişkin tartışmalar en azından dolaylı olarak kristolojik tartışmalardan etkilenmiş olabilir. Unutmamak gerekir ki; İslam Kelamı yalnızca genel anlamda helenistik geleneğin değil; aynı zamanda, özel anlamda Hıristiyan ilahiyatının fikriyatının fazlasıyla yaygın olduğu bir kültür coğrafyasında gelişmiştir. VIII. Yy'da Müslüman kelamcıların Kur'ân'ın mahiyeti üzerine düşündükleri coğrafyada, daha önceki yüzyıllarda Hıristiyan alimler nesiller boyu İsa'nın mahiyeti ve Allah'a nisbeti üzerine kafa yormuşlardı. İslam Kelam'ını bir binaya benzetecek olursak, bu binanın böylesine zengin bir harabeler ortamında tamamen yeni malzeme kullanılarak inşa edilmiş olması düşünülemez.

Artık Kur'ân ve onun mahiyetine ilişkin tartışmalardan Kur'ân'ın bizzat kendisine dönebiliriz. Bu esnada bugünün İslam Dünyası'nın içinde bulunduğu şartları özellikle gözönünde bulunduracağız. Denilebilir ki, Kur'ân Peygamber'in mucizesi olarak değerlendirilmesinden ve mahluk mu, yoksa gayrı mahluk mu kabul edilmesi gerektiği sorunundan tamamen bağımsız olarak, bugüne gelinceye kadar asırlar boyu iki

(16) "Some Similarities and Differences between Christianity and *Islam*" *The World of Islam. Studies in honour of Philip K. Hitti*, London 1959, (s.47-59); s.52 vd.

açıdan önemli olagelmiştir. Birincisi; ister içeriğini gerçekten anlayarak olsun, isterse salt güzel bir eseri hatmetme amacıyla olsun, sayısız dindar Müslüman nesil tarafından sürekli okunan bir irşad ve ibadet kitabı işlevi görmüştür[17] Onun bu yönü üzerinde durmayacağız. İkincisi; Kur'ân rütbe bakımından gerek İslam Hukuku gerekse İslam Akaidi için birinci sırayı işgal eden bir **kaynak eser** olarak hep önemli olagelmiştir. Burada 'kaynak eser' ifadesinin altını çizmek istiyorum. Kur'ân hiç bir zaman ne bir hukuk kitabı, ne de İslam Akaidi'nin el kitabı rolü oynamıştır. Bu iş için o oldukça düzensiz ve yetersizdir. Örneğin, onda namazın yerine getirilmesi için kaçınılmaz olan o günde birkaç kez ifa edilmesi gereken ritüelin ayrıntıları hakkında hemen hemen hiç bir malumat bulunmaz. Bu konuda bilgi sahibi olmak isteyen kişinin, eline bir İslam Hukuku elkitabı alması gerekir. Orada ilgili malumatın tamamına, hem de Kur'ân'dan ve çok sayıda menkulattan (*ḥadîs*) delillerin yanısıra, genel kabulden (*icmâ'*) dayanaklarıyla birlikte yer verilir.

Ancak, fıkhi (veya kelami) bir meselenin halli için önemli malzemeler içermesi sebebiyle, Kur'ân'ın çok daha özel bir yeri vardır. Zira Kur'ân, Hadis'in tersine metni baştan sona mevsuk olan yegane kaynak eserdir. Hadis'i güvenle kullanabilmek için ise, önce zayıf rivayetlerin ayıklanması gerekir. Öte yandan, sahih ve mevzu haberleri ayırmada kullanılagelen kriterlerin bazı açılardan şüphe götürür olduğunu da unutmamak gerekir.

Yasal düzenlemeler içeren âyetlerin ne kadar önemli olduğu, son dönemlerdeki İslam Hukuku'nun tedvini ve reformasyonu girişimleri esnasında, ayan beyan ortaya çıkmıştır. İlk müdevven eser olan, 1869-1876 yıllarında Osmanlı Türkiye'sinde yayınlanan *Mecelle*'de Aile ve Miras Hukuku tamamen es geçilmiştir. Sebebi ise, Kur'ân'ın Aile ve Miras

(17) bkz. J. Jomier, "La place du Coran dans la vie quotidienne en Egypte", *Revue de l'Iustitut des Belles Lettres Arabes* 15 (Tunis 1952) s.131-165.

Hukuku konularında ayrıntıya varan belirlemeler içermesidir. Bu iki hukuk alanınından Aile Hukuku'nun daha önemli olduğu varsayımından hareketle şunları söyleyebiliriz[18]: İslam Hukuku'nun laikleştirilmesi eğilimi Osmanlı İmparatorluğu'nda (Mısır'da), XIX. Yy ortalarında başgösterdi. Bu temayül başlangıçta Ceza Hukuku ve Ticaret Hukuku ile sınırlıydı. Borçlar Hukuku'nda eski İslami düzenlemeler -yukarıda anılan *Mecelle* tarafından- belli ölçüde değiştirilmek suretiyle muhafaza edilmişti. Aile Hukuku'nda da bir reformasyonun zamanı çok önceden gelmiş olmasına rağmen, bu iş ancak 1915'de ele alındı. Bunu yaparken de geçici olarak, sekülarizasyon yoluna başvurulmadı ve sadece (talak, nafaka vb. meselelerdeki) bazı önemli sakıncalı noktaların ve eksikliklerin, dahili birtakım manevralarla belli ölçüde giderilmesiyle sınırlı kalındı. Ne kadar ilgi çekici olsa da, bunların ayrıntılarına girecek değilim; sadece şu hususu belirtmek istiyorum: Aile Hukuku şimdiye kadar büyük ölçüde özgün İslami teşriin bir hâssası olarak kalmıştır ve bunun nedeni de, Aile Hukuku'na dair kesin belirlemelerin Kur'ân'da yer alıyor olmasıdır. Modern Türkiye'de İsviçre Medeni Hukuku'nun kabul edilmesi ise, bu kaidenin -aslında üzerinde durulması gereken ilginç- bir istisnasıdır.

Üstelik bu gelişim süreci henüz devam etmektedir. Kur'ân tarafından müeyyideye bağlanmış bulunan geleneksel -özellikle Evlilik Hukuku'na dair- belirlemelerin, yeni yorumlama yöntemleri yardımıyla geliştirilmesi ve bu suretle, aynı zamanda reforme edilmesi girişimleri de eksik değildir. Örneğin modern eğilimli Müslümanlarca sık sık, tek kadınla evliliğin Kur'ân'da emredildiği savunulmaktadır. İlgili pasajın (4. Nisâ/3) metni şu şekildedir (bağlam yetim kızlarla münasebetlerle ilgilidir): "**Yetimler hakkında doğru davranmamaktan korkarsanız, istediğiniz sayıda kadınla iki, üç veya dört, evlenin. Ama şayet** (bu kadar kadına karşı) **adil olamamaktan korkarsanız, o zaman** (yalnız) **bir veya sahip olduğunuz** (cariyeler)." Görüldüğü gibi

(18) J. N. D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, New York 1959 s.90-91.

burada erkeğe, onlara adil davranması şartıyla dörde kadar kadınla evlenme izni verilmektedir. 4. Nisâ/129'da ise şöyle denilmektedir: "**Ne kadar arzu etseniz de, kadınlara** (yani aynı anda birkaç kadına) **karşı adil olamazsınız. Ama** (onların arasından birine) **tamamen,** (diğerlerini) **askıda bırakırcasına meyletmeyin!**" Bu iki Kur'ân âyeti arasında genellikle bir nevi mantık kontağı yapmak suretiyle ilgi kurulmaktadır. İlk âyette birden fazla kadınla evlenme izni kadınların hepsine adil davranma şartına bağlanmakta; İkincisinde ise bunun imkansız olduğu söylenmektedir. O halde, -çıkarılan sonuç böyledir- Peygamber mü'minlere bir kadınla evlenmeyi emretmiştir.

Doğrusu böyle bir yorum yapmak mümkün değil. Erkekten, birden fazla sayıdaki eşlerine mutlak anlamda eşit davranmasının beklenmediğini görmek için, ikinci âyeti sonuna kadar okumak yeterlidir. Kadınlara adil davranma şartını yerine getirmek esas itibarıyla imkansız bir şey olsaydı, erkeğe (ilk âyette olduğu gibi) açıkca iki, üç veya dört kadınla evlenmesini teklif etmek anlamsız olurdu. Şu veya bu İslam ülkesinde bir kadınla evlilik benimseniyorsa, kabul etmek gerekir ki; bu yapılan, yeni bir hukukun yürürlüğe konulmasıdır ve Kur'ân metninin bu konuda hiç bir dahli söz konusu değildir. Türkiye bu adımı bilinçli bir şekilde atmıştır. Tunus'ta da kısa bir süre önce benzer bir kanun çıkarılmıştır.

Şimdi; -aynı zamanda, değerlendirmelerimizin de sonucu olarak- öze ilişkin bir soruna dikkat çekmenin yeri gelmiştir; şimdilik ancak ana hatları görülebilen ve çözümü geleceğe bakan bir sorun... Sözgelimi, Türkiye ve Tunus dışındaki diğer İslam ülkelerinde de tek kadınla evliliğin kanunen yürürlükte olduğunu varsayalım. Yani Kur'ân'ın talimatına aykırı bir hukuki düzenleme bağlayıcı olmuş olsun. Acaba böyle bir durumda, ilahiyat çevrelerinde ve kamuoyunda böyle bir çelişki nasıl izah edilir veya giderilirdi? Yoksa Kur'ân metni ile fiili durum arasındaki bu aykırılığın suçu, genel ahlaki bozulmaya, yahut batılı düşüncelerden etkilenmiş modern meclis üyelerinin Allahsızlığına mı maledilirdi? Doğrusu bu da bir izah tarzı, ama

oldukça basit bir izah tarzı olurdu; zira bunu söylemek hiç bir şeyi değiştirmezdi. Öyle tahmin ediyorum ki, örneğin Pakistan'da -sadece orada da değil- geniş halk çevreleri bu tür bir tavır alırlardı. Zira, Kur'ân'ın faiz yasağı pratik olarak uygulanmadığında, bu hata rahatlıkla kafa yapılan sekülerleşmiş yöneticilere yüklenebilmekte ve hatta her şeyin yeniden yoluna gireceği bir dönemin gelmesi ümidi beslenebilmektedir.

Ama bu meseleyi çözmenin herhalde bir başka yolu daha vardır. Zamanında Muhammed'in tebliğ etmiş olduğu ve Kur'ân'da yer almış bulunan yaşam düzeninin belli başlı ayrıntılarıyla zamana bağlı olduğu ve insanlığın bu sürede katettiği gelişme tarafından aşıldığı görüşü öne sürülebilir -veya daha dikkatli bir ifadeyle, öne sürülebilse gerektir. Ancak bu da, Kur'ân'ın en azından mutlak biçimiyle metnen vahyolunduğu inancından vazgeçmek anlamına gelirdi. Bu durumda ezelden beri semavi bir aslî nüshada yazılı bulunan Allah Kelamı Kur'ân, mutlaklığını yitirmiş olurdu. Böyle bir durumda -özellikle de ilahiyat çevrelerince- böyle bir sonuca karşı her yoldan savunmaya geçilmesi kaçınılmazdır.

Bu son arzettiğim konular salt teorik bir takım mülahazalar değildir. -Kısa ifadesiyle- **tarihsel bir Kur'ân anlayışı**na yönelik temayüller göze çarpmaya başlamıştır. Bu temayüller Kur'ân'ın hukuki kesitlerinden çok, ondaki irşadî ifadeler ve kıssalara taalluk etmektedir. Örnek olarak Kahire Üniversitesi'nde (*Foculté des Lettres*) Tefsir öğretim görevlisi olarak görev yapan Muhammed Ahmed Halefullah, 1947'de aynı fakültede Kur'ân kıssaları hakkında bir doktora tezi sunmuştu[19] Onun Kur'ân'ı -veya bazı bölümlerini- edebî tenkit yöntemleriyle çözümleme denemesi, büyük sansasyon yaratmış ve konu basına intikal etmişti. Ezher Üniversitesi'nden bir grup ulema, konuyla ilgili görüşlerini beyan etmişlerdi. Sonuçta doktor adayı tezini geri çekecek ve ancak bir kaç yıl sonra, iki kez gözden geçirilmiş

---

(19) J. Jomier, "Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypte révélées par une polémique récente", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire,* I (Kahire 1954) s.39-72.

şekliyle kitap olarak yayınlatacaktı. Ezher uleması bu doktora çalışmasını "Cehalet ve Ateizm'in zirvesi" olarak niteliyorlardı. Zira onlara göre Halefullah'ın kanaati "Kur'ân'ın, her türlü tahlil ve tesadüfün üstünde Allah Kelamı olmadığı, bilakis çok kabiliyetli bir kıssacı olan Muhammed'in sözü olduğu",[20] anlamına geliyordu. Bu türden bir diğer olaya, Lahor (Pakistan)'daki bir uluslararası İslam Kongresi esnasında ben tanık oldum. Cambridge'de doktora yapmış Muhammed Daud Rahbar adında genç bir Pakistanlı bilim adamı "The Challenge of Modern Ideas and Social Values to Muslim Society" başlıklı bir tebliğ sundu. Tebliğinde Kur'ân karşısında çağdaş bir tarihsel tutum izlemenin gerekliliği üzerinde duruyordu[21]: «Bugün başta gelen ihtiyaçlarımızdan biri, kutsal kitabımıza yeni bir tarihsel yaklaşımdır»[22] Rahbar çok ciddi itirazla karşılaştı. Delegelerden bir kısmı tebliğini geri çekmesini talep ettiler. Kollokyumun organizasyon heyeti sonunda, tebliği dökümanların arasında bırakacaklarını açıkladılar; ama müellifin, söz konusu itirazları göz önünde bulundurarak, çalışmayı bir kez daha gözden geçirmesi şartıyla...

Benim amacım, elbette Müslümanlar'ın bir iç skandalını açığa vurmak değil. Liberal ruhlu ama dini bütün bir Müslümanın görüşlerini dikkat ve sempatiyle karşılaşıyorsak, bu kötüye çekilmemeli. Bir kere, topyekün İslam Dünyası bir iç devrimin eşiğinde bulunmaktadır. Yüzyıllarca mutlak doğru kabul edilmiş bir çok husus artık örselenmektedir. Şayet varlığını sürdürecek ve verimli olacaksa, Kur'ân'ın da bazı yönleriyle yeniden ele alınıp, üzerinde etraflıca düşünülmesi ve şimdiye kadarkinden farklı bir gözle incelenmesi gerekmektedir. Bu durumda yapılabilecek tek şey; Arap Peygamber'in takipçileri arasında bilinçli ve iyi niyetli olarak, kendi fikri temellerinin yenilenmesi ve pekiştirilmesinde işbirliği yapacak yeterince insan bulunduğunu

---

(20) a.g.e., s.72

(21) Bu tebliğ *The Muslim World* 48 (1958), s.274-285'de basılmıştır.

(22) *a.g.e.*, s.276.

ümid etmektir.

Tarih Kaynağı Olarak Kur'ân *) (1)

Yaklaşık bir asırdan beri Muhammed ve Kur'ân, eleştirel tarih araştırmalarına konu olmaktadır. 1843 yılında Gustav Weil'in *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre'* si yayınlandı. 1958-60 yılları arasında Ferdinand Wüstenfeld en eski siyer kitabı olan İbn Hişam'ın *Sîret* 'ini orijinal metniyle neşretti. Aynı zamanlarda 1860'da, yani bundan tam yüz yıl önce, Theodor Nöldeke'nin öncü eseri *Geschichte des Qorâns* ve hemen peşisıra 1864'de İbn Hişam'ın *Sîret* 'inin G. Weil tarafından hazırlanan Almanca tercümesi yayınlandı. Weil, Wüstenfeld ve Nöldeke'yi izleyen nesillerde de bilim adamları boş durmadılar. İstidatlarını sonuna kadar kullanarak bu tetkik faaliyetini adım adım hızlandırdılar. Leone Caetani, Christian Snouck Hurgronje, Josef Horovitz, Frants Buhl, Tor Andrae, Richard Bell ve W. Montgomery Watt gibi araştırmacılar bizlere, Arap Peygamber'in hayatını, eylemini, içinden çıktığı ve sonunda aştığı çevresini kavramaya yönelik eşsiz yeni bakış açıları kazandırmışlardır. **Tarihsel yöntem** görevini büyük ölçüde yerine getirmiş bulunmaktadır. Bununla birlikte, son zamanlarda İslam-bilim (*İslamwissenschaft*) bünyesinde, tarihsel yöntemin hedefe ulaştırıcılığına şüphe ile bakan sesler de duyulmaya başlamıştır. Bir zamanlar Snouck Hurgronje Kur'ân'daki İbrahim kıssasını ortaya çıkaran tarihsel ve psikolojik şartları gösterdiğini düşünürken, bugün bir Louis Massignon aynı konuyla ilgili

---

*) "Der Koran als Geschichtsquelle", *Der Islam* 37 (1961), s.24-42.

(1) Bu çalışma 8 temmuz, 1960'da Felsefe Fakültesi ve Alman Şarkiyat Cemiyeti (*Deutsche Morgenländische Gesellschaft*)'nin bölge grubunun daveti üzerine Hamburg Üniversitesi'nde konferans olarak sunulmuştur. Bir nevi sözlü takdim görünümü veren ve bu yüzden de basıma elverişli olmayan giriş bölümü dışında metinde pek bir değişiklik yapılmamıştır. Ayrıca, tarafımızdan hazırlanan *Kur'ân Tercümesi*'nden nasıl yararlanılması gerektiği konusundaki şahsi istidradı metinde bırakmanın da uygun olacağını düşündüm.

kanaatini şu şekilde açıklıyor:[2] "İslam İbrahim'i 'ilk Müslüman' olarak görür ve bu doğrudur, teolojik bakımdan doğru (*théologalement vrai*)." Hermann Stieglecker, ilk fasikülü kısa bir süre önce yayınlanan "İslam Akaidi" hakkındaki önemli eserinde meseleyi, "Müslümanın onu [İbrahim'i] kendi mü'min gözüyle nasıl gördüğü" şeklinde ortaya koymaya çalışmaktadır. Onun, hedefi bu şekilde tayin etmiş olmasına bağlı olarak, gayrı müslimler tarafından merakla müzakere edilegelmiş olan "İslam inanç yapısının tarihsel gelişimi" etrafında odaklanan bütün sorulardan uzak durması da aynı doğrultudadır.

Bu tür seslere basitçe kulak tıkayıvermek pek mümkün görünmemektedir. Tarihçi, beşeri hayatın ve toplumun gerçek değerler sistemine nüfuz etmek için tarihsel yöntemin tek başına yeterli olmadığını hiç bir zaman unutmamalıdır. Bundan başka o, yabancı bir din ile meşgul olduğu sürece, dini değerlere yönelik özel bir anlayışa sahip olmalı ve ilgili dini cemaatin mensuplarını düşüncesiz ve katı hükümlerle incitmemeye özen göstermelidir. Ancak, konusundan ve daha önemlisi yönteminden emin olduğu sürece, bildiğinden de şaşmamalıdır. Hakikatın söz konusu olduğu yerde, başka din mensuplarının duygu ve düşüncelerine riayet biter. Dolayısıyla İslam gibi bir fenomeni ta başlangıcına ve temellerine kadar izlediğimiz ve kendi mazimizin manevi temellerini aydınlatmaya yönelik kritik çalışmalarında olduğu gibi 'acımasızca'; "bu dinin kurucusu Muhammed acaba kendi şahsında ve faaliyetlerinde neyi sergiledi ve onun zamanında bu nasıl gerçekleşti?" diye sorduğumuz için kimse bizi ayıplamamalıdır. Yüz yıllık Muhammed ve Kur'ân tedkiklerini geride bıraktığımız bir zamanda, yukarıda temas ettiğimiz anlamda kendi bakış açımızı gözden geçirmek ve mümkün olabildiği ölçüde gözler önüne sermek oldukça yerinde bir iş olsa gerek... İşte aşağıda "Kur'ân'ın, Muhammed ve çağının tarihi için bir kaynak olarak kullanılmaya ne derece

---

(2) Bkz. Y. Moubarac'ın *Abraham dans le Coran* (Paris, 1958)'a yazdığı sunuş. Ayrıca kitap hakkındaki benim tanıtım yazıma da bakılabilir; *Der Islam* 35 (1960), s.148-151.

elverişli olduğu" sorusu çerçevesinde, bu gerçekleştirilmeye çalışılacak.

Herşeyden önce belirtmeliyim ki, inanan Müslüman için Kur'ân bir irşad kitabıdır. Bunu bir malumat olarak kabul ediyor ve gerektiği gibi saygıyla karşılıyoruz. Müslüman çevrede bir kere bulunmuş olan biri bile, ona tabi olmuş insanlar için Kutsal Kitap'tan her gün, hatta her saat ne kadar feyiz ve iman gücü taşıp fışkırdığını bilir. Ancak, inanan Müslümanlar için Kur'ân aynı zamanda bir kaynak eserdir de... Hem İslam akâidi, hem İslam ahlâkı, hem de -tamamen dini olan, ama asla salt dünyevi (*profan*) olmayan- İslam Hukuku için oldukça önemli bir kaynak. Buna da gereken saygıyı göstermek durumundayız. Kur'ân ifadeleri sürekli delil (*loci probantes*) olarak iktibas edilmektedir. Gerek hukuki eserler, gerekse nassa dayalı diğer eserler tamamıyla bu türden delillerle doldurulmuştur.

Bütün bunlardan; Peygamber'in sözlerine {Kur'ân pasajlarına} bu kadar yoğun atıfta bulunmakla, Kur'ân'a tam anlamıyla tarihsel bir kaynak olarak gerçek hakkının verildiği ve ondan sonuna kadar istifade edilmiş olduğu sonucu çıkarılabilirdi. Oysa, durum hiç de göründüğü gibi değildir. Müslüman çevrelerde tarihsel bir kaynak olarak Kur'ân'a mutlaka atıfta bulunuluyorsa da, bu, oldukça belirgin bir Vahiy Tarihi (*Heilsgeshichte*) anlayışı çerçevesinde yapılmaktadır. Burada Kur'ân Muhammed'den kaynaklanan ifadelerden oluşan bir mecmua olarak değil, neredeyse tesadüfen Muhammed tarafından kavmine -onlara ve zamanlarına uygun Arapça ifadeler içerisinde- tebliğ edilmiş, kendi içinde **değişmezlik** ve **zamanlar-üstülük** vasfını haiz, doğrudan doğruya ilâhi vahiy olarak değerlendirilmektedir.

Bu Vahiy Tarihi eksenli bakış açısı ve bizim tarafımızdan temsil edilen dinler tarihi eksenli bakış açısı arasındaki fark, daha ilk anda göze çarpmaktadır. Müslümanlar için tarih görüşü, kaynak eser olarak Kur'ân'ın ezeli ve en yüksek mercî karakteri taşıması ve bu özelliğiyle insanın oluşum ve gelişime ilişkin

sorularına karşı suskun kalması şeklinde belirlenmiş ve sınırlanmıştır. Oysa bizim için ilginç olan ise, Kur'ânî verilere istinaden İslam'ın oluşum tarihini ve bu muazzam dinin kurucusunun gerek bizzat kendisinin, gerekse yaşadığı çağın tarihini izlemektir. Buna bağlı olarak, Muhammed ve çağının tarihini araştırırken Kur'ân'ı birinci dereceden bir tarih kaynağı olarak değerlendiriyor ve onu derinlemesine bir yorum aracılığıyla konuşturmayı görev kabul ediyoruz. Bu noktada Muhammed bizim için, yalnızca ilahi hakikatın bir iletıcisi olmanın ötesinde bir nitelik arzeder. O, onda kendi etimizi ve kanımızı gördüğümüz için kendisini bize sevimli kılan beşeri zaaflarıyla ve aynı zamanda bizde saygı ve hayranlık uyandıran insani büyüklüğüyle, bizzat olayın içinde yer almaktadır.

Böylece asıl konumuza gelmiş bulunuyoruz. Buraya kadar programatik olarak değinmiş olduğumuz konular şimdi daha yakından, ayrıntılarıyla izah edilecek ve -en azından deneme kabilinden- uygun metin yorumlama örnekleri ile belgelenecektir. Avrupa Oryantalizmi'nin işlediği şekliyle Muhammed tasavvurunun, nesnel bakımdan iyi temellendirilmiş olduğu ve olsa olsa ufak farklılıklarına göre bazı gruplara ayrılmaya elverişli bulunduğu da böylece kendisini göstermiş olacak. Kur'ân'ın yeni ve sistematik bir yorumu bizi belki oldukça yeni ve dikkat çekici birtakım sonuçlara ulaştırmayacak, ama böylece Muhammed'in kişiliği ve peygamberî mesajının karakteristik bazı çizgileri, -özellikle bu yüzyılın başlangıcından önceki nesiller için- mümkün olandan daha net ve ikna edici bir biçimde kendini ele verecektir. Bu da zahmete değer. Yalnız; daha önce, Kur'ân metninin oluşumu ve devamla, yerli tefsirlerin değeri (veya değersizliği) ile ilgili bir kaç mütalaaya yer vermek gerekiyor.

Metnin bünyesi söz konusu edilecek olursa, geneli itibarıyla korunmuş olduğu söylenebilir. Gerçi biz, 644-656 arasında hükümet eden üçüncü Halife Osman zamanında, İmparatorluğun muhtelif vilayetlerinde, piyasada dolaşan farklı varyantlar bulunduğunu biliyoruz. Nitekim, iktidara resmi bir

redaksiyon yapma ve aykırı nüshaları yok ettirme zorunluluğunu hissettiren bu durum olmuştur. Mükemmel bir çalışma olan Kahire neşrine uygun olarak 1925'den bu yana sürekli basılagelen şekliyle bugün elimizde bulunan Kur'ân metni, işte Osman dönemindeki bu redaksiyona dayanmaktadır; yani bu metin ilk Kur'ân redaksiyonunun ait olduğu Halife Ebu Bekir (632-634) dönemine kadar uzanmaz. Ancak, Osman redaksiyonuna sahte Kur'ân metinleri şöyle dursun, gerçek anlamda bozuk tek bir metnin bile kabul edilmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bununla birlikte sadece sessiz harflerden oluşan iskelet, ancak belli ölçüde güvenilirliği haizdir. Çünkü kısa seslileri gösteren harekelere yazıda daha sonraları yer verilmiştir. Daha geç dönem Arapça'sında, uygun sessiz harflerle istisnasız denecek kadar iyi gösterilebilen, yani sessiz harflerden oluşan metinden rahatlıkla anlaşılabilecek biçim alan uzun sesliler, Kur'ân'da hâlâ oldukça külliyetli miktarda yanlış yazılmaktadır. Ayrıca unutmamak gerekir ki, bazı sessiz harflerin yazılışı eski yazıda aynı olup, ancak sonraları alta ve üste konan noktalarla birbirinden ayırdedilebilir hale gelmiştir. Metin her ne kadar biçimsel olarak muhafaza edilmiş olsa da, okumada hala büyük miktarda çeşitliliğe açıktır. Aykırı okuyuş biçimleri *(qırâ'ât)* ile ilgili rivayetler bu gerçeğin bir göstergesi veya bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Uzun bir süre, tefsirlerde nakledilen ve hususi eserlerde biraraya getirilmiş olan bu farklı kıraat tarzlarının, Osman öncesine ait daha eski bir Kur'ân metninin ortaya çıkarılmasına imkan vereceği ümit edildi. Münihli şarkiyatçı Gotthelf Bergsträßer ve onun halefi Otto Pretzl, Bayern Bilimler Akademisi'nin talebi üzerine elyazması olarak bugüne ulaşmış bulunan varyantları toplayarak, yazma eserlere dayalı tenkitli bir kıraat varyantları mecmuası (*Apparat*) hazırlamak üzere çalışmaya başlamışlardı. Aynı zamanda Amerikalı şarkiyatçı Arthur Jeffery de edebi kaynaklardan çıkabilecek malzemeyi tenkitli bir mecmua halinde derlemeyi düşünüyordu. Her üç bilim adamı da projelerini gerçekleştiremeden vefat ettiler; en son, bir yıl

kadar önce Arthur Jeffery öldü. Bu projeyi yeniden ele alıp sonuca ulaştırmaya kendisini hazır hissedecek birisi çıkar mı, bilmem. Çünkü bu süre zarfında Kur'ân varyantlarının değeri ile ilgili oldukça olumsuz bir kanaat hasıl oldu. Leipzigli şarkiyatçı August Fischer ölümünden sonra 1948'de *Der Islam*' da neşredilen yazısında bu konudaki fikrini şöyle dile getiriyor:[3] «Kanımca büyük ölçüde, filoloji eğitimi almış Kur'ân araştırıcılarının, Osman nüshasının müşkilatlı pasajları üzerinde yaptıkları tahkik girişiminden *(Emendationsexperimente)* başka birşey olmayan bu 'kıraatlar' konusu, son yirmi yılda Bergsträßer ile onun hem talebesi, hem de bu çalışmada yardımcısı Pretzl ve Jeffery'nin etkisiyle gereğinden fazla abartıldı». Taberî Tefsiri'ndeki yüzlerce varyanttan çıkan sonuç, Fischer'in bu olumsuz kanaatini teyit etmektedir. Ama yine de ilgili malzemenin daha ayrıntılı bir biçimde tasnif edilmesi gerekebilir. Bize ulaşan kıraat şekillerinin büyük bir bölümü gerçekten "filoloji uzmanı Kur'ân araştırıcılarının tahkik denemesi" olarak nitelenmeye elverişlidir. Bazı durumlarda deyim yerindeyse filolojik oyunlardan bile sözedilebilir. Öyle ki, zaman zaman, rivayet edilen yazıdan çıkarılmış olması mümkün olmayan, hatta metne tamamen aykırı sözümona 'varyantlar' ile de karşılaşmaktayız. Yusuf'un bir zindan arkadaşının, rüyasında şarap sıktığını anlattığı 12. Yusuf/36'daki durum gibi (tabi ki bundan kastedilen onun üzüm sıkarak şarap yaptığıdır). Bu âyetle ilgili olarak; kendisinden bunun dışında da pek çok aykırı kıraat tarzının nakledildiği İbn Mes'ud'un *hamran* (şarap) yerine *'ineben* (üzüm) okuduğu rivayet edilir. Doğrusu bu aslâ bir kıraat varyantı değil, bilakis açıklamaya ve yorumlamaya yarayan bir varyanttır. İbn Mes'ud'dan yaklaşık yarım asır sonra 728'de vefat eden Hasan Basri'den de benzer açıklayıcı okuyuş biçimleri nakledilir. Rahatça söyleyebiliriz ki, bu ilk dönem alimleri zamanında Kur'ân metnine henüz, daha sonraki dönemlerde olduğu gibi kılı kırk yarar titizlikle riayet edilmiyordu. Öyle

---

(3) A. Fischer, *Der Islam*, 2 (1948) s.5, 4. Dipnot (A. Spitaler'e referansta bulunmaktadır; Nachruf auf Otto Pretzl, *ZDMG* 91 (1942) s.163 vd.)

görünüyor ki; onlar, anlamın bu şekilde daha doğru ve daha anlaşılır biçimde aktarılabileceğine inandıkları takdirde, Kur'ân tilaveti sırasında zaman zaman bir kelimenin yerine başka bir kelimeyi kullanmada hiç bir sakınca görmüyorlardı. Belki Halife Osman dönemine kadar bir tek metnin, farklı ve birbirleriyle rekabet eden varyantlara ayrılmış olmasının bir sebebi de bu durumdur.

İşte bu noktada, ilk Kur'ân tefsirleriyle karşı karşıya gelmiş bulunuyoruz. Kur'ân tefsiri alanında yıllar ve yüzyıllarca, muazzam bir edebiyat dalı gelişti. Peki bu yerli Kur'ân tefsirleri, gerek bütün olarak, gerekse tek tek ele alındığında, hayalini kurduğumuz tarihsel yorum için nasıl bir yardım sunuyorlar? Hemen belirtelim ki, söz konusu tefsir literatürünün vüs'at bakımından bir eksikliği söz konusu değildir. Bu türün en kapsamlı örneği olan tarihçi Taberî(ö. 923)'nin Tefsir'i, bu yüzyılın başında 5000 sayfanın üzerinde ve büyük oktav olarak Kahire'de basılmıştır. Bu eser, Kahire baskısı Kur'ân'ın -800 sayfanın üzerindedir- ebadında basılmış olsaydı, yaklaşık 23000 sayfaya ihtiyaç duyulurdu. Bu durumda bir sayfalık Kur'ân metnine ortalama 28 sayfa tefsir düşmektedir. Tabi bütün bunların, söz konusu malzemenin kullanışlılığı ile bir ilgisi yoktur. Yine de her şeye rağmen, böyle muazzam bir tefsir eserinin bugüne kadar korunmuş olması ve nihayet basılarak herkesin kullanımına sunulması her halükarda önemli ve takdire şayan bir durumdur (ayrıca hali hazırda iki yeni iyi baskısı daha yayınlanmaktadır). Bu Tefsir bizi içerik bakımından müellifin yaşadığı dönemin çok daha gerisine götürmektedir. Çünkü eser genel olarak VIII. Asrın ortalarına kadar uzanan rivayetlerden oluşmaktadır. Ayrıca Taberî ve daha sonraki müfessirler -özellikle (XII. Yy'ın ilk yarısından) Zemahşerî- Kur'ân'ın kelimeleri ve sözdizimi (*Syntax*) ile ilgili, oldukça değerli açıklamalar sunmaktadırlar. Eğer mesele Kur'ân'daki kapalılıkların temel anlamlarını açıklığa kavuşturmak ise, sistematik olarak bu Tefsirler'e başvurmamız gerekir.

Bütün bunlara rağmen şunu da ifade etmek gerekir ki,

çok fazla tafsilatlı olunca Tefsirler bize genellikle pek veya hiç yardımcı olmamaktadır. Bunun çeşitli nedenleri vardır. İlkin, müfessirler ve onlara kaynaklık eden şahıslar -tabir caizse- hiç bir şeyi cevapsız bırakmamaları gerektiğini sanmaktadırlar[4]. Mevcut malzeme ile belki kesinlikle açıklanamayacak yerlerde; hemen, doğru olabileceğini, dolayısıyla doğru olduğunu kabul ettikleri herhangi bir şeyi devreye sokarlar. Bizim açımızdan bir diğer eksiklik de şudur; müfessirler, İslam'da zaman içerisinde ortaya çıkan ve herkese mal olan bütün teori ve hükümleri, önceden bizzat Peygamber'in savunduğu ve tebliğ ettiği varsayımından hareket ederler. Bu yüzden, daha sonraki bir döneme ait görüş ve durumları rahatlıkla Muhammed'in şahsına ve dönemine dayandırırlar. Mesela 17. İsra/16 şöyle diyor: "**Biz bir şehri yok etmek istersek oranın bolluk içinde yaşayanlarına orada suç işlemelerini emrederiz. Sonra onlar hakkında söz hak olur ve biz orasını altüst ederiz.**" Bizim anladığımız kadarıyla burada Muhammed "yaklaşan ilahi azap" tezini geliştirmektedir. O, bunu yaparken, suç işlemenin (*fısq*) özellikle kendi mesajına karşı itirazların, tam da ekonomik bakımdan iyi durumda olan çevrelerden çıktığı Mekke'deki aktüel durumu baz almaktadır: Allah bolluk içinde yaşayanlara, onları suçlu duruma düşürmek ve helaklerini çağırmak için, suç işlemelerini emreder. Suç işlemenin sonuç olarak Allah'ın emri olarak niteleniyor gibi göründüğü böyle bir ifade, daha sonraki dönemlerde sakıncalı bulunmuştur. Ṭaberî'nin Tefsir'inde naklettiği bütün yorumlar[5] bu zorluğu giderme amacına hizmet etmektedir. Kur'ân'daki "**biz durumları iyi olanlara suç işlemelerini emrederiz**[6]" ifadesi

---

(4) Kaideyi bozan az sayıdaki istisnadan biri için bkz. Ṭaberî, Kahire 1321, XV. 122.

(5) XV. 39-41 (XV. 55-56)

(6) Kelimesi kelimesine tercümesi şöyle: "Biz iyi durumlulara emrederiz ve onlar suç işlerler." Almanca'da emrin içeriği verilip yerine getirmenin içeriği verilmezken; Arapça'da *emere* (emretmek) fiilinden hemen sonra emrin yerine getirilmesi gelir. Bkz. Reckendorf, *Arabische Syntax*, § 164, 1. Arapça

burada şu şekillerde yorumlanıyor; *"biz iyi durumlulara itaatı emrederiz ama onlar orada suç işlerler"* veya *" biz iyi durumluları çoğaltırız, sonra onlar suç işlerler"*. Bu tür yanlış anlam vermeler, tabiatıyla kolayca teşhis edilebilmektedir. Asıl tehlikeli olan, amacın ve buna bağlı olarak anlam değiştirme vakıasının hemen göze çarpmadığı durumlardır. Tefsirlerden istifade ederken çok fazla dikkat gerekmektedir. Bir âyete, hemen farkedilemeyecek herhangi bir sebebe binaen, asıl kastedilenden başka bir anlam yakıştırabileceği ihtimalini, her zaman göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Son olarak, tek tek sûrelerin kompozisyonu dikkate alındığında da müfessirlerin değerlendirmeleri her zaman bizim doğru kabul ettiğimizle uygunluk arzetmemektedir. Gerçi onlar mümkün olduğu kadar -hatta denebilir ki mümkün olandan da fazla- Peygamber'in müstakil tebliğlerini somut tarihsel durumlarla irtibatlandırmaya çalışırlar. Yani Kur'ân'ın içeriği hakkında kronolojik bakış açıları inşa ederler. Sûrelerin hemen hemen tamamı ya Mekki veya Medeni döneme -yani Hicret'ten önceki veya sonraki zaman dilimine- havale edilir. Bir âyetin veya bir kaç âyetten oluşan bir kesitin, içinde yer aldığı sûrenin diğer bölümü ile farklı bir zamanda vahyolunduğunun söylenmesi de, pek az rastlanan bir durum değildir. Kısacası bu gibi konuların da tahlili ve ayırımı yapılmıştır; ancak bütüne bakarak çok küçük bir çapta... Buna karşılık biz ise meseleyi eleştirel bir gözle ve tarafsız olarak değerlendirerek şu sonuca ulaşıyoruz: Uzun sûrelerin tamamına yakını, çok miktarda parçanın bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Bu yüzden karineyi anlayabilmek için üslub ve konu kopukluklarını (*Zäsur*) hesaba katmak gerekmektedir. Dolayısıyla, bir pasajı karineden hareketle anlamak genellikle mümkün -en azından kolay- değildir. Çünkü ilgili pasajın köken ve konu itibarıyla şu anda içinde bulunduğu [metinsel] bağlama ait olup olmadığı belli

---

ifade tarzının bu özelliği gözönünde bulundurulduğunda, aşağıda zikredilecek olan anlamlar tercümede görüldüğü gibi tamamen saçma değildir. Ama netice itibarıyla şu veya bu şekilde hepsi de yanlıştır.

değildir. Kur'ân müfessirleri işte bu açıdan çok az tenkitçidirler. Onlar oldukça uzun Kur'ân metinlerini, hatta bütün olarak sûreleri kendi içinde bir bütün olarak değerlendirmekte ve karşılaşılan zorlukları bu 'kesintisiz bağlam'dan hareketle izah etmeye çalışmaktadırlar. Bizim tarzımız ise ilke bakımından farklıdır. Biz yorum çalışmalarımızda kendimizi -en azından geçici olarak- söz konusu sûredeki 'kendi içinde bariz bir bütünlük teşkil eden kesitler'le sınırlıyoruz. Daha sonra biz de bunun ilerisine geçiyoruz ama bunu müfessirlerin yaptığının tam aksine, ilgilendiğimiz her bir pasaja paralellik arzeden diğer pasajları araştırıp, yorum esnasında ve yorumun sağlamasını yaparken bunlardan istifade etmek suretiyle yapıyoruz. Bu bağlamda 'paralel pasajlar' ile, lafız veya konu bakımından, söz konusu pasaj ile her hangi bir şekilde irtibatı olan, Kur'ân'ın tamamında dağınık halde bulunan ifadeler kastedilmektedir. Kur'ân'da lafzî mutabakatlara çok sık rastlanır. Ayrıca, yerine göre metne anlam vermede veya konuyu anlamada katkıda bulunduğu için, aykırılıklar daha da ilginçtir. Tabi ki bu metodu uygularken aynileştirme yanlışlığına düşüp herşeyin ortak paydasını bulma zorunluluğu hissedilmemelidir. Farklılıklar, birer varyasyon olarak kendi değerlerini de muhafaza ederler. Söylenenleri toparlayacak olursak; abartmaksızın, söz konusu paralel pasajların Kur'ân tefsiri için son derece değerli ve vazgeçilmez bir yardım aracı teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Ben Kur'ân'la kendi meşguliyetim esnasında şimdiye kadar en iyi tecrübeleri bu yardımcı malzemeyi kullanmakla edindim. *Kur'ân Tercümem* yayınlandıktan sonra -önümüzdeki üç yıl içerisinde birinci bölümün yayınlanmış olacağını umarım-, *Kommentar*'da tek tek her âyet için ilgili paralel pasajlar, olduğu gibi basılacak. *Kommentar*'ın işte bu kısmının -ki *Konkordans* olarak nitelenebilir- müstakbel okuyucuya asıl tercümeden daha değerli hizmetler sunacağını ümid etmekteyim.

Müşkilatlı bir metne -hatta şimdi görüleceği gibi tamamen farklı bir lafza sahip olduğu durumlarda bile- bir paralel pasaj yardımıyla, yerine göre kısmen daha günevilir bir anlam ver-

menin mümkün olduğunu bir örnekte gösterelim.

4. Nisa/156-158'de Yahudiler, İsa'yı öldürmek gibi haksız bir iddiaya sahip olmakla suçlanırlar. Oysa ki, onlar onu ne öldürmüş, ne de çarmıha germişlerdir; onlar başka birini ona benzetmiş (ve onu çarmıha germişlerdir). İsa ise Allah tarafından kendi katına (göğe) çıkarılmıştır. Bir sonraki 159. âyet ihtilaflıdır. Ayet şöyle: **"Kitap ehlinden** (yani Yahudiler ve Hıristiyanlar), ***ölümünden önce* ona inanmayacak *kimse* yoktur..."** Tartışmalı olan konu, herşeyden önce burada kimin ölümünden sözedildiğidir. Zemahşerî burada kastedilenin, sözü edilen "önceki vahiy mensupları" olduğu görünüşü savunur. O zaman bu, ölmeden önce bütün Yahudiler'in İsa'ya iman edeceği, anlamına gelirdi (Hıristiyanlar ona zaten inanıyorlar). Zemahşerî yorumunun doğruluğuna Übeyy kıraatını delil göstermektedir.[7] Übeyy'in kıraatı şöyle (burada asıl metindeki tekil yerine çoğul kullanılmaktadır): "***ölümlerinden önce* ona inanmayacak kimse yoktur.**" Ama gerçekte bu yanlış bir tefsirdir. Muhammed'in 159. âyetin metniyle söylemek istediği şudur: Yahudiler de dahil, bütün Kitap Ehli sonunda İsa'ya iman edecekler. Bu da Muhammed'in, "ancak kıyamet günü can vereceğini kabul ettiği kişi"nin ölümünden önce olacaktır. Nitekim bir önceki âyette, İsa'nın Allah tarafından kendi katına (göğe) yükseltildiğine işaret ediliyordu. İsa'nın bu yükselişi, (Hıristiyan geleneklerinde olduğu gibi) öncesinde ölüm ve defnin yer aldığı bir olay olarak algılanmamalıdır. Burada kastedilen, diri olan İsa'nın doğrudan doğruya alınıp götürülmesidir. Zira biz bir başka pasajdan (5. Maide/18) [8] biliyoruz ki; Muhammed, Hıristiyanlığın kurucusunun -hem de annesiyle birlikte- hala yaşadığı

---

(7) Hakikatte bu sadece bir kıraat tarzı değil, ama tefsir mahiyetinde bir varyanttır.

(8) J. Henninger, "Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran", *ZDMG* 102 (1952) s.160. (Ayrıca, bu çalışma hakkındaki tanıtım yazıma bakınız); "Mariä Himmelfahrt", *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 10, (1954) s.288-92; bu makalede Henninger aynı konuyla uğraşmaya devam ediyor.

kanaatindedir; metin aynen şöyle: "Şayet O (Allah), **Meryem oğlu Mesih'i, annesini ve yeryüzünde bulunan herkesi yoketmeyi dileseydi, Allah'a karşı kim herhangi birşey** (yapmaya) **güç yetirebilirdi** (yani onu bundan kim alıkoyabilirdi)?" Peygamber burada, Allah'ın sürekli olarak şehirleri ve halkları helak edegeldiğinin, herkesce malum olduğunu farzetmekte ve onun aynı şeyi İsa ve Meryem'e de yapabileceğini imâ etmektedir. Bu durumda o, onların halen (gökyüzünde) hayat sürdüklerine inanıyor olmalı. Yani İsa'nın ölümü, -Muhammed'in düşüncesini bu şekilde daha da açabiliriz- daha sonraki bir zamanda, kıyamet gününde gerçekleşecekti. Ama daha o an gelmeden önce, Hıristiyanlar'dan başka, Yahudiler de ona iman edeceklerdi.

Tartışmalı bir metnin anlaşılması için paralel bir pasajın kullanılmasına dair ele almış olduğumuz bu örnek, Muhammed'in Hıristiyan dininin kurucusu hakkında kendi geliştirdiği tasavvunun ayrıntıları ile ilgilidir. Yabancı bir dinin mitolojisi olarak, İsa'nın kıyamet günü bütün Yahudiler'in ihtidasını göreceği ve ancak bunun ardından ölümü tadacağı, düşüncesi bizlerin de hiç ilgisini çekmeyen bir konu olmasa gerektir. Ama Kur'ân'ın bütünü söz konusu olunca bu durum tamamen ikincil bir önem taşır. Kur'ân'ı Muhammed'in kendine tanıklığı olarak konuşturacak olursak, daha çok, meselenin "Kur'ân'dan Peygamber'in kendisi, hayatı ve eylemi hakkında neler çıkarılabileceği" yönü bizi ilgilendirir. Şimdi işin bu yönüne gelelim.

Kur'ân'dan tarihin zahiri seyri hakkında hemen hemen hiç bir şey öğrenilemez; bu aslında tuhaf ama bir o kadar da anlaşılır bir keyfiyettir. Öyle ya; Muhammed'in tebliğleriyle döneminde olup-bitenleri tespit etmek gibi bir niyeti yoktu. O, olup-bitenlerin herkesce bilindiğini farzediyordu. Onun tek düşüncesi dini görevini yerine getirmek ve bir yandan tebliğ etmek zorunda olduğu müjdeli mesaj, diğer yandan ilahi azap tehdidi ile kavmini kurtuluş yoluna iletmekti. Bu yüzden Kur'ân'daki tarihi olaylarla ilgili imâlı ifadeler bir tarihçi için konuyu açıklayıcı olmaktan çok, daha da karıştırıcıdır. Bizim

rahatlıkla Muhammed'in Mekke'li düşmanlarıyla silahlı mücadelesinin zirve noktası olan Bedir savaşına yorabildiğimiz bir kaç Kur'ân âyeti -gerçeği söylemek gerekirse- öylesine kapalıdır ki; bu âyetleri, yerli tarihçiler tarafından kısmen mevsûk olarak ana hatlarıyla rivayet edilen verilerle telif etmek adeta imkansızdır. Diğer savaş hadiseleri de öyle belli-belirsizdir ki, şayet Arap tarihçileri ve onlara kaynaklık edenler sayesinde konu hakkında bilgilendirilmiş olmasak, Kur'ân'daki ifadelerden hareketle zihnimizde bir manzara çizmemiz mümkün olmaz. Peygamber'in şahsi yaşantısı ile ilgili açıklamalarda da durum bundan farklı değildir. Bunlar da tek-tük boy gösterirler ve pratik olarak, pek bir şey vermezler 93. Duha sûresinin meşhur âyetlerini bir düşünün.

Ancak bu eksikliğe karşılık, Muhammed'in kendi dinsel dünya görüşünü -çağına, önceki nesillerin ve halkların tarihine, doğada gözlenen sıradanlıklara ve olağanüstülüklere karşı deruni tavır alışını- dile getirirken kullandığı canlılık ile ödüllendirilmiş bulunuyoruz. Böylece Arap Peygamber'i baştan ayağa dindar bir insan, bir *homo religiosus* olarak tanıyoruz, hem de oldukça iyi bir biyografın tasvir edebileceğinden daha tesirli bir tarzda ve ilk ağızdan... Bütün bir oluş, istisnasız her bir beşerî varoluş, alemin tek Yaratıcısı, Koruyucusu ve Velinimeti olması itibarıyla Allah'a atfedilmekte ve bu hasredici bakış açısı ile değerlendirilmektedir. Müslümanlar'ın Mekkeliler'e ve diğer düşmanlara karşı savaşlarda kazandıkları ve övünmeyi hak ettikleri bütün zaferler tam bir alçakgönüllüklükle Allah'ın yardımına bağlanmaktadır: "**Allah size Bedir'de, siz azınlıkta iken yardım etmişti**" deniyor 3. Al-i İmran/123'de. Benzer şekilde 9. Tevbe/25'te: "**Allah size pek çok yerde, Huneyn'de de yardım etti...**" denmektedir (burada kastedilen Mekke fethinden sonra Havazin ve Sakif'e karşı kazanılan zaferdir). 3. Al-i İmran/166-167'de Uhud dağı eteğindeki mağlubiyet şu şekilde belgelenmektedir: "**İki topluluğun birbirine girdiği gün sizin başınıza gelen Allah'ın izniyle ve O'nun inananlarla münafıkları tanıması için olmuştur.**" Mekke'nin

alınması (630'un başları) bile tam bir tevazu ile *feth* olarak nitelenmektedir (57. Hadid/10). Esasen *feth* kesinlikle 'bir yeri ele geçirme' değil, 'hüküm, kesin sonuç' anlamına gelir. Burada söz konusu olan ise ilahi hüküm, yani Allah tarafından ortaya konan kesin başarıdır. Muhammed bu şanlı olayı kendisine ve Müslüman tarafa maletmemiş, bu şerefi yalnız Allah'a hasretmiştir.

Muhammed'in geçmiş tarihe atıfta bulunduğu bölümler de -ki Kur'ân'ın önemli bir bölümünü oluştururlar-, derin bir dinsellik ile yüklüdürler. Bütün tarih onun için Selamet Tarihi (*Heilsgeschichte*) veya -öbür yüzüne bakılacak olursa- Felaket Tarihi (*Unheilsgeschichte*)'dir. Tarihe hakim olan ise bu arka yüzdür. Peygamber'in çağdaşlarının dikkatine sunduğu veya genellikle sadece bir kaç yönüne değindiği eski devirlerden temsiller; Allah tarafından onun şahsında insanlığa verilmek istenen, ne var ki pek azı tarafından takdir edilip kavranan 'selamet'ten ziyade, insanların taşkınlık ve inkarlarıyla sürekli dünyaya getiregeldikleri 'felaket'i vurgulamaktadır. Hiç şüphesiz bu baştan aşağı karamsar tarih anlayışı, Muhammed'in kendi yaşadıklarının kaçınılmaz sonucudur; çağdaş Mekke'lilere yönelik tebliğ ve yol gösterme çabası ile edindiği cesaret kırıcı tecrübelerin bir sonucu... O, yıllar süren didinmeleri sonucunda Mekkeliler'in yalnızca küçük bir bölümünden hüsnü kabul görmüş, buna mukabil çoğunluktan sadece alay ve aşağılanma hasad etmiş, dahası amansız bir mukavemetle karşı karşıya kalmıştı. Bu durumda aradığı teselliyi; daha önce de Allah elçilerinin sadece bir azınlık katında hüsnü kabul gördüğü, ama kavimlerinin büyük çoğunluğunun, kendilerine gönderilen kurtuluş çağrısına kulak asmadıkları için, ilahi bir cezaya kurban gittiklerini haber veren Kitâb-ı Mukaddes kıssalarında ve diğer hikayelerde buldu. Peygamber, zaman içerisinde bir düzine hikaye -bunları Josef Horovitz'in ifadesiyle kısaca 'helak kıssaları' (*Straflegende*) olarak niteleyebiliriz- öğrendi ve bunları kendi mesajına kattı. Nuh ve Tufan, Lut ve (hiç bir yerde adıyla anılmayan) Sodom-Gomore'nin helakı; devamla Musa,

(inanan azınlık olarak) İsrailoğulları, Firavun, (inkarcı büyük çoğunluk olarak) Mısırlılar ve bunların denizden geçerken helâk edilmeleri hakkındaki hikayelerin tamamı Kitâb-ı Mukaddes kaynaklıdır. Bunlara Kadim Arap efsanelerinden alınma, aynı şekilde müthiş felaketlerle helak olan toplulukların hikayeleri de katılmıştır. Bunlar Ad kavmi ve mesajını reddettikleri Allah elçisi Hud; Semud kavmi ve peygamberleri Salih; son olarak da Medyenliler ve peygamberleri Şuayb'ın kıssalarıdır.

Muhammed, kavminin ekseriyeti tarafından ciddi bir hayal kırıklığına uğratıldığı zaman, kelimenin tam anlamıyla bu hikayelerle özdeşleşti ve kendi yaşadıklarını gün geçtikçe artan bir şekilde bu hikayelerde aynıyla bulur oldu. Bunu, onun Kur'ân'da bu hikayeleri aktarış biçimi ve üslubundan anlamaktayız. Gerçi bunlar tamamen birbirine karışmamıştır; peygamberler kişiliklerini kısmen de olsa muhafaza etmektedirler. Sodom-Gomore'nin helakıyla ilgili kıssa, özde Kitab-ı Mukaddes'teki anlatımla mutabıktır. Musa ve İsrailoğulları kıssasının; parlayan el alameti, asanın yılana dönüşmesi mucizesi gibi pek çok ayrıntısı aynen muhafaza edilmiştir. Eski Arap peygamberleri de belli bir takım özel karakterler taşımaktadırlar. Salih, peygamberliğinin alameti olarak bir deve getirmektedir, ki hakkında tek bildiğimiz, Semud tarafından hunharca öldürülmüş olmasıdır. Şuayb, vaazlarında yanlış ölçü ve tartı kullanmaya karşı uyarmakla temayüz etmektedir. Ancak, Kur'ân'ın bütünü gözönünde bulundurulduğunda, Allah elçilerinin kendi bireysellikleri oldukça sönük kalmakta, Arap Peygamber ile benzerlikleri gittikçe büyümektedir. Aynı zamanda onların muarızları da Muhammed'in çağdaş düşmanları olan Mekkeli müşriklerin görüntüleri ve özelliklerine benzemektedir. Böylece Kur'ân'daki helak kıssaları bizim için iki açıdan ilginç hale gelmektedir. Birincisi, bu kıssalar Muhammed'deki yoğun yaşama gücünü ve kavminin serkeşliğini yansıtmaktadırlar. Ayrıca bu kıssalar, onun kendi eylem ve acılarını bir çırpıda Peygamberler Tarihi'nin bu eski dönemlerine aktarmak ve böylelikle kendi gerçeklerini -çoktan tarihe karışmış bulunan-

eski dönem simalarına ve olaylarına aksettirmekle sergilediği muhteşem tek-düzeliği belgelemektedirler. İkinci olarak; Muhammed kendi yaşadıklarını bu tarihi şahsiyetlere aktarmış olduğundan, Kur'ân'daki helak kıssalarından Peygamber'in hayatı ve yaşadığı dönem hakkında fikir verici ayrıntılar çıkarabilmekteyiz. Böylelikle helak kıssaları Muhammed'in biyografisi için dolaylı bir kaynak olmuş oluyor.

Bunun tipik bir örneği 71. Nuh/21-23'de yer almaktadır. Nuh, halkının onun öğüdüne kulak asmayıp ona dikkafalılık etmesinden, kendisine karşı entrikalar çevirmelerinden, mâl ve evlat zenginliğinden başka özelliği olmayan kişilere uymalarından ve tanrıları *vedd, suvâ', yeğûş, ye'ûq* ve *nesr'* den vazgeçmeye yanaşmamalarından yakınmaktadır. Bu put isimleri açıkça görülüyor ki, Kitab-ı Mukaddes'teki Nuh kıssasından değil, Muhammed dönemindeki müşrik Arap geleneğinden alınmıştır.

Örnekleri çoğaltmak gerekirse: Helak kıssalarında sürekli olarak, söz konusu Allah elçilerine karşı başlıca muhalefetin aristokratlardan veya üsttekilerden (*mele'*) kaynaklandığından sözedilir; Nuh, Hud, Şuayb ve Musa (veya Firavun) kıssalarında olduğu gibi... Bu terim (*mele*), Kur'ân'da yalnız bir kere doğrudan doğruya Peygamber'in dönemiyle ilgili bir bağlamda geçmektedir (38. Sâd/6). Ama helak kıssalarında kullanıldığı yerlerde de Muhammed'in çağdaş düşmanlarına yormaya elverişlidir. Söz konusu terimin böyle sık kullanılması, Muhammed'in Mekke'deki *mele'* çevresinden (Mekke aristokrasisi veya plutokrasisinden) özellikle sert muhalefet görmüş olmasını muhtemel kılmaktadır.

Birkaç yerde, önceki peygamberler ve dindaşları, eski dine geri dönmedikleri takdirde şehirden veya ülkeden sürülmekle tehdit edilirler. Bu tehdidi işitenler de aslında Muhammed ve bağlılarıydı. Bir yerde (14. İbrahim/13-14) aynı olay umumi olarak Nuh, Ad, Semud kavimlerine ve daha sonraki zamanlarda kendilerine gönderilen Allah elçilerine karşı

direnen bütün inkarcılara izafe edilmektedir. Ayet şöyle: «**İnkarcılar peygamberlerine, "biz sizi bu yurttan süreceğiz, meğer ki bizim dinimizi yeniden kabul edesiniz" dediler. Rableri onlara** (peygamberlere) **şöyle vahyetti: "Şüphesiz biz suçluları helak edeceğiz."**». Şehirden (veya ülkeden) sürme tehdidinin yerini arasıra 'taşlama' tehdidi alır. 11. Hud/91-92'de müşrik Medyenliler peygamberleri Şuayb'a (yine müşrik Mekkeliler'le Muhammed'e yorumlanabilecek şekilde) şöyle demektedirler: "**Şuayb!... Biz senin söylediğinden pek bir şey anlamıyoruz ve senin bizim aramızda güçsüz olduğunu düşünüyoruz. Eğer grubun** (veya 'takımın'; *rahtuke*) **olmasaydı, seni mutlaka taşlardık.**" Bu ilginç ama ayrıntıları fazlaca açık olmayan pasajı inceden inceye yorumlayacak değiliz. Sadece belirtmek istiyoruz ki; bu bağlamda 'taşlamak' herhalde bizim İncil'deki kıssadan tanıdığımız şekliyle anlaşılamaz. Peygamber, taşlayarak öldürülmekle değil, ama sadece taşlamak suretiyle ülkeden sürülmekle -gerçi bu da diğerinden geri kalmaz yatehdit edilmiş olsa gerektir. Nitekim Kur'ân'ın hiç bir yerinde Muhammed'in bu tür bir öldürme tehdidi aldığından sözedilmez. Önceki peygamberlerle ilgili haberler bu gerçeği çıkarabildiğimiz tek kaynaktırlar. Aynı şey, -Nuh hikayesinin Kur'ân'daki versiyonundan edindiğimiz- Muhammed'in yaşadığı dönemle ilgili şu bilgi için de geçerlidir. 26. Şuara/111'de Nuh'un inkarcı hemşehrileri şöyle derler: "**Sana** (sadece) **halkın aşağı takımı tabi olmuşken, sana mı iman edelim?.**" 11. Hud/27'de de önde gelenler (*el-mele'*) Nuh'a karşı aynı şeyi söylüyorlardı. Bütün bunlardan -biyografik eserlerdeki diğer emareler nedeniyle de muhtemel olan- şu sonucu çıkarıyoruz: Muhammed'e tabi olanların çoğunluğu nüfusun alt tabakasından teşekkül etmekteydi ve aristokratlar bunu Peygamber'in başına kakarak, bunu kendilerinin İslam'ı kabul etmemelerine de bahane gösteriyorlardı.

Kur'ân'ın tarihi bölümleri bile Muhammed'in derin dindarlığını ve peygamberî etkinliğini açıklıkla anlaşılır kıldığına göre, bu durum bir zamanlar Richard Bell'in ısrarla özel an-

lamlarına dikkat çektiği Kur'ân pasajları için fazlasıyla geçerlidir. O bunları kısaca 'işaret pasajları' (*sign-passages*) diye adlandırmakta ve bununla; Muhammed'in hemcinselerinin Allah'a şükürde kendisine iştirak etmeleri ve O'nu insanlığın yaratıcısı tek Rab olarak tanımaları beklentisiyle O'nun gerek doğadaki, gerekse beşeri hayattaki mucizelerini tadat edip hatırlattığı bütün pasajları kastetmektedir. Kur'ân, Allah'ın doğadaki mucize yaratıcı gücüne işaretlerle doludur. Bunlar bize Muhammed'in dindarlığındaki enginliği, Peygamberler Tarihi ve özellikle helak kıssalarıyla ilgili kesitlerden daha açık bir şekilde sergilenmektedirler. Çünkü bunlar adeta doğrudan doğruya nesneyi konu edinen, olayı tarihi hikayelere yansıtmak gibi dolambaçlı yollara gerek duymadan açımlanabilen ifadelerdir.

(Öte yandan Kur'ân'da) Mezmurlar'ı hatırlatan çok şey var: Mesela gök ve yerin yaratılışı -tam olarak söylemek gerekirse, **gökler** ve yerin yaratılışı; çünkü üstüste yedi ayrı gök sayılır- ile ilgili açıklamalar; gündüzün ve gecenin yıldızları olarak, insanların "*yılların sayısını ve vaktin hesabını bilmeleri*" amacıyla güneş ve ayın yaratılışına dikkat çekilmesi (10. Yunus/5; 17. İsrâ'/12) gibi... Buradaki ifade Eski Ahit'teki (Tekvin, 1, 14) gündüzün ve gecenin ışığından sözeden yaratılış haberini hatırlatıyor: "*.. ve alametler için ve vakitler için ve günler ve seneler için olsunlar*". Yeryüzüyle ilgili olarak, Allah'ın onu bir halı gibi yaydığı ve bir döşek kıldığından sözedilir. 16. Nahl/15-17'de şöyle denmektedir: **Yeryüzünde sarsılmayasınız diye sabit dağlar ve belki yönünüzü tayin edersiniz diye dereler ve yollar meydana getirmiştir.** Ve (sizin için o) **yol işaretleri** (yarattı). (Bunlarla) **ve yıldızlarla yolunuzu bulursunuz. Hiç yaratan yaratmayan gibi olur mu? Hiç ders almayacak mısınız?** " Kupkuru, ölü yeryüzüne gökten yağmur gönderen ve sürekli tekerrür eden böyle bir mucize ile orada yeni bir hayat var eden Allah çok özel bir vurgu ile sayısız surette yadedilir. Burada Muhammed'in Kur'ân'da Allah'a şükran vesilesi yaptığı bütün yaratış eserlerini tek tek sayacak değiliz. Ancak, alışılmamış bir beşeri had biliş ve alçakgönüllülüğün göstergesi

kabul edilebilecek bir hususiyete, özellikle işaret etmek istiyoruz. Günlük hayatta kullanılan ve pekala insanın kendi girişimiyle elde ettiğini söyleyebileceğimiz türden vasıtalar ve beceriler de, ilahi inayete ve yaratma gücüne borçlu olunan hususlar ve nimetler arasında zikredilir. Mesela, çok yerde Allah'ın bir lütfu olarak gemi yoluculuğuna dikkat çekilir ve bunun büyük ölçüde beşeri yaratıcılık ve teşebbüsle de ilgisi olduğunun sözü dahi edilmez -siz varın hiç de tabi bir surette meydana gelmeyen, kullanıma sunulabilmesi için önceden insan tarafından planlanıp inşa edilmesi gereken ulaşım araçlarını düşünün. Peygamber, elde edilen bu başarılarda hatırı sayılır derecedeki beşeri katkıyı tamamen görmemezlikten gelmekte ve hepsini minnettarlık duygusuyla Allah'ın bir lütfu olarak kabul etmektedir. 16. Nahl/81'de, bir düzine ilahi nimetten sözedildikten sonra şöyle devam edilmektedir: "**Ve** o **size, sizi sıcaktan koruyacak elbiseler ve kötülükten** (yani savaşta yaralanmadan) **koruyacak** (zırhlı) **elbiseler yaratmıştır. Size olan nimetini bu şekilde tamamlamaktadır. Belki** (bu nimetlere karşı şükran duygusu içerisinde) **teslimiyet gösterirsiniz** (ve İslam'ı kabul edersiniz)."

Ve nihayet insanın geçim çabası ile ilgili, Kur'ân'da sık kullanılan bir ifade tarzını da bu bağlamda değerlendirebiliriz. Tam bu gemi yolculuğu ile bağlantılı olarak bir kaç yerde şöyle denmektedir: "**Allah sizin için gemilere denizi yardırıp geçirmektedir** [veya buna yakın bir ifade], **ki onun fazlından elde etmeye çalışasınız** *(li-tebteğû min fadlih)*". Biz olsak normal olarak şöyle derdik: "maişetinizin peşine gidesiniz diye...." Başka fırsatlarda da insanlara "Allah'ın fazlını kazanmaya çalışmak" telkin edilmektedir; Cuma namazını eda ettikten sonrası için olduğu gibi (62. Cum'a/10). Bu ifade tarzı da yine Muhammed'in tevazuunu gösterir niteliktedir. Yaşamak için gerekli geçimliğin temini yolunda çabalamak, beşeri bir icraat olarak değerlendirilmez. Bir kişi bunda başarı elde ederse, bunu kazanılmış bir hak olarak kendi becerisine değil, bir nimet olarak Allah'ın fazl u keremine borçludur.

Kur'ân tabi ki sadece geçmiş tarihe işaretlerden ve Allah'ın dünyayı yaratırken yerleştirdiği, ileride insanlara yaratıcı ve nimet verici olarak O'nu gösterecek olan mucizelerin dökümünden ibaret değildir. Pek çok pasaj, müşrik Mekkeliler ve Yahudiler'e (arasıra da Hıristiyanlar'a) karşı polemiğe adanmış olup, acı ve alaylı ifadelerle doludur. Benzer şekilde, özellikle Muhammed'in peygamberlikle görevlendirilmesinden sonraki ilk yıllara ait bir diğer bölümde, kıyametin kopuşu ve hesabın dehşeti, ateşli ve coşkun bir dille çağdaşların gözleri önüne serilmektedir. Aile ve Miras Hukuku dahil olmak üzere hukuki meselelerin düzenlendiği kesitler ve daha pek çoğu bunlara ilave edilebilir. Burada bunların hepsini inceleyecek değiliz. Ancak, son olarak Muhammed'in bizzat kendisine ve kendi davranış tarzına karşı belli ölçüde tenkitçi yaklaştığı Kur'ân ifadelerine kısaca işaret edeceğiz. Bunlar aslında Kur'ân'ın çizdiği Peygamber tasavvurunun bir parçasıdır ve onu bize herşeyden çok bir insan olarak yaklaştırmaktadır.

Esasen Muhammed'in Araplar'a peygamber olarak gönderileceği, aklından bile geçmiyordu. 28. Kasas/86'da şöyle denmektedir: "*Kitâb*'**ın sana vahyedileceğini sen hiç beklemiyordun.** (Bu) **Rabbinin rahmetinden başka birşey değildi.**" Görevlendirilme tecrübesi onun için önemli bir başlangıç olmuş olmalı. Bu ilhamlar ona ızdıraplı günlerin gerilimi üzerine geldi. Ama o, yıllar geçtikçe buna öyle alışmış olmalı ki, sürekli olarak vahiy alacağından artık emin idi. Öyle anlaşılıyor ki, bir keresinde (veya daha fazla) gidişatı hızlandırmayı denedi. Bu yüzden Kur'ân'da yine vahy formunda olmak üzere iki yerde kendisine ihtar verdirmek zorunda kalmıştır; 20. Taha/114: "**Sana tamamen vahyolmadan önce Kur'ân'da acele etme;**" 75. Kıyame/16-18: "**Onda acele etmek için dilini onunla** (bir Kur'ân metniyle) **hareket ettirme! Onu toplamak ve okumak bizim görevimizdir. Ve** (ancak) **biz** onu (sana) **okuduktan sonra onun okunmasını izle!**" Bir keresinde bu konuda gerçekten çok ileri gitmişti. Konu, Müslümanlar tarafından teslim edilmek istenmese de, bazı Arap tarihçilerinin tanıklık ettiği ve tarihen

sabit olması kuvvetle muhtemel olan bir olaydır. Anlaşılan o ki, Peygamber'in zayıf bir anına gelmiş ve Mekkeli hemşehrileriyle bir uzlaşmaya varıp, onların özellikle tazim ettikleri dişi putlar *Lât, 'Uzzâ* ve *Menât'* ı (Allah katında) şefaatleri makbul (veya umulur) varlıklar olarak (*ğarânîq;* aslında 'balıkçıl kuşu' demektir) nitelemiştir. Şimdi 53. Necm/21 ve 22. âyetlerde yer alan [ilgili pasaja] uygun bir ifade, onun tarafından vahiy olarak takdim edilmiştir. Sonradan tesviye edilip gerçek vahiy olarak kabul edilen metin şöyledir: "***Lât, 'Uzzâ* ve diğer üçüncüsü *Menât* hakkında acaba ne dersiniz?** **Size** (insanlara) **eril** (oğlanlar) **ve onun** (yani Allah'ın) **payına ise dişiller mi düşsün** (yani; siz insanlar hep sadece oğullara sahip olup kız sahibi olmak istemezken, Allah bu üç dişi puta kanaat mi etsin?). **Bu adaletsiz bir taksimdir.**" Muhtemelen 22. Hacc/52 de bu hadiseyle ilgilidir. Ayet şöyle: "**Biz senden önce hiç bir elçi veya peygamber göndermedik ki, o** (bir şey) **dilediğinde şeytan onun bu arzusuna** (bir şey) **katmamış olsun. Ama Allah** (her seferinde) **şeytanın kattığını siler. Sonra Allah kendi âyetini nihai olarak tesbit eder.**" Muhammed burada açıkça itiraf ediyor ki, peygamberî vahiyler zaman zaman, geçici de olsa, şeytanî telkinler tarafından tahrif edilmektedir. Yine bu konuyla ilgili bir başka yerde o kendisi hakkında -ve fakat ihtiyaten oldukça sınırlandırılmış bir biçimde- şöyle ifade veriyor (17. İsra/73-74): "**Neredeyse onlar** (müşrikler) **seni, sana** (vahiy olarak) **verdiğimizden** (sapman için) **iğvâ edeceklerdi, ki Bize karşı onun** (Kur'ân'ın) **dışında bir şeyler tertipleyesin.** (Şayet bunu yapsaydın) **o zaman seni dost edinirlerdi. Eğer Biz sana sebât ihsan etmeseydik, az kalsın onlara biraz meyledecektin.**"

Bu tür pasajlara önem veriyorsak bunu Peygamber'i karalamak veya kötülemek niyetiyle yapmıyoruz. Buna rağmen yine de Müslümanlar tarafından rahatlıkla böyle bir niyet taşımakla itham edilmekte ve hepsini sineye çekmek zorunda bırakılmaktayız. Oysa ki, bizim kendi çapımızda bu ve burada hepsine yer verip yorumlamamız mümkün olmayan diğer pek çok pasajdan çıkardığımız bambaşka bir şeydir. Biz bu pasaj-

lardan, görevine sadık kalmanın ve nihai bir zafer ümidini muhafaza etmenin, Muhammed'e bazen çok zor geldiğini anlıyoruz. Reddedilmek, diğer insanlar gibi ona da bir süre acı vermişti. Bu durum karşısında çekinerek kendi kendine, Allah'ın ne zaman müdahale edip, zafer için kendisine yardım edeceğini sorar olmuştu. Ama o bütün bu geçici zaaf ve şüphelerin üstesinden geldi. Böylece onun iman gücü daha da bir açıklık kazanmış oluyor. 12. Yusuf/110'da önceki peygamberler hakkında, Vahiy Tarihi anlayışı çerçevesinde şunlar söylenmektedir: "**Onlar sonunda ümitsizliğe düşüp de** (artık, Allah'ın azabını veya yardımını tebliğ etmekle) **yalan söylediklerini sandıklarında, yardımımız onlara yetişir.**" Muhammed de zaman zaman ümitsizliğe yaklaşmış olabilir. Ona ve dindaşlarına yönelik "ümitsizliğe kapılmama ve iğvâya karşı koyma" emirleri baştan sona ciddiydi ve bizler tarafından da o şekilde anlaşılmaları gerekir. Peygamber tasavvurunu, islami geleneğin ona yakıştırdığı sarsılmazlık halesiyle çevreleyecek olursak; bu, tarihi gerçekliğe ters düşer. O kendisi şöyle diyor (2. sûre/214): «**Yoksa siz** (bir zamanlar) **sizden öncekilerin başına gelenlerin benzeri sizin de başınıza gelmeden cennete gireceğinizi mi sanıyorsunuz? Darlık ve sıkıntı onları öyle sıkıştırmış ve onlar** (bu yüzden) **öyle sarsılmışlardı ki, Peygamber ve onunla birlikte inananlar,** (sonunda): "**Allah'ın yardımı ne zaman gelecek acaba?" demişlerdi.**» Muhammed de -bunu bize Kur'ân'ın tanıklığı öğretiyor- diğerleri gibi bir insandı. Onun da herkes gibi zaaf ve eksikleri vardı. Ama o bütün hayatını, derinden hissettiği yüce göreve adamıştı. Bu konuda o kendisini de aşmıştı, hiç gurura kapılmadan... Ve o bütün karşı koymalara rağmen, hayatının sonuna kadar görevine sadık kaldı.

107. Mâ'un Sûresi*)

107. el-Mâ'un Sûresi kısalığı nedeniyle Kur'ân'ın sonuna konan sûrelerden biridir. Metni şu şekildedir:

١: أرأيت الذي يكذب بالدين ٢: فذلك الذي يدع اليتيم ٣: ولا يحض على طعام المسكين
٤: فويل للمصلين ٥: الذين هم عن صلاتهم ساهون ٦: الذين هم يراؤون ٧: ويمنعون الماعون

1: Hesabı (veya dini?) yalan sayan hakkında ne dersin? 2: İşte bu, yetimi itip kakan, 3: ve (adamlarını?) fakiri yedirmeye teşvik etmeyendir. 4: Öyleyse (*fe-*) o musallilere yazık olsun ki, 5: namazlarına özen göstermezler, 6: (insanlara) gösteriş yaparlar 7: ve yardıma (? *mâ'ûn*) engel olurlar.

Bütün kısalığına rağmen sûre gerek dil, gerekse konu bakımından bir takım zorluklar içermektedir. Bu müşkillere açıklık kazandırılmadıkça, sûrenin Muhammed tarafından ilk tebliğ edildiği zamanki tarihsel durum yeniden canlandırılamaz. Başta gelen zorluğu şu şekilde ifade edebiliriz: Sûre bütün itibarıyla kısa âyetleriyle, hayli erken döneme ait olduğu izlenimi uyandırmaktadır ve bu yüzden pekala en eski vahiy metinleri arasına yerleştirilebilir. Ancak, 4-6. (ve 7.) âyetler içerikleri bakımından Hicret'ten sonrasına ait oldukları izlenimini veriyorlar. Zira bu âyetlerde namazlarına özen göstermeyen ve namaz kılarken (insanlara) gösteriş yapan musallilerden söz edilmektedir. Hicret öncesi dönemde Müslüman cemaat içerisinde böyle bir dindar tipi doğrusu pek düşünülemez. Aynı şekilde bu "namazlarına özen göstermeyen ve (insanlara) gösteriş yapan musalliler" ifadesiyle dönemin müşrikleri de kastediliyor olamaz. Bu durumda, görünüşe göre geriye tek bir seçenek kalıyor; o da, kısalığına ve biçimsel bütünlüğüne rağmen sûrenin iki bölüme ayrılmasıdır; (1-3. âyetlerden oluşan) Hicret öncesi döneme ait bir bölüm ve (4-7. âyetlerden oluşan) Hicret'ten sonrasına ait bir bölüm...

Bereket versin; erken dönem Kur'ân metinleri ile ilgili

*) "Sure 107", *OLZ* 56 (1961), st. 468-472.

pek çok titiz araştırmayı[1] kendisine borçlu olduğumuz Harris Birkeland da 107. el-Mâ'un sûresinin Mekki ve Medeni olmak üzere iki bölüme ayrılması şeklindeki genel kanıyı metodik ve pratik açıdan test etmeyi denemiş bulunuyor.[2] Birkeland sonuç olarak sûrenin bütünlüğünü, üstelik erken Mekki döneme ait bir metin olduğunu ortaya koymaya çalışmıştı.

Daha önceki araştırmalarında olduğu gibi *Muslim Interpretation of Surah 107* adlı araştırmasında da Birkeland'ın dayanak noktasını Tefsirler'de nakledilen çok sayıdaki hadis teşkil etmektedir. Tahlil edilen malzeme sırasıyla şu eserlerde yer almaktadır; *Ṭaberî* (s.5-40), *Zemahşerî* (s.40-43), *Râzî* (s. 43-51),Beyḍâvî (s. 51-52) ve *'Alûsî* (s. 52-55). Tek tek haberler ve bunların rivayet zinciri ile ilgili eleştirel değerlendirmeler, hayli zekice olup güçlü bir terkip kabiliyetine delalet etmektedir. Bununla birlikte, eserin tamamında iyisiyle kötüsüyle çok çeşitli faktör içiçe bulunmaktadır. Yazarın düşünce seyri gerçekten özümsenmek istenirse bu çizgiyi günler alacak bir çalışmayla takip etmek gerekir. Ama hadisler isnadlarıyla birlikte fişlenecek veya listesi çıkarılacak olursa belki malzeme -ve böylelikle aynı zamanda yazarın çıkarımları- hakkında umumi bir görüşe ulaşma kolaylığı sağlanmış olur. Bu yapılmadıkça Birkeland'ın açıklamalarını ve çıkarımlarını üstünkörü kabullenmek gerekir. Bu takdirde de, meselenin bütün boyutları bilinmediği için fikri silsileyi eleştirel olarak bizzat kavrama imkanı söz konusu olmayacaktır.

Bununla birlikte, bütün ayrıntıları uzman gözüyle irdelemeden de tenkit olarak şöyle genel bir soru ortaya atılabilir: "Birkeland'ın uygulamış olduğu eleştirel Tefsir analizi yöntemini, belli başlı modeller -mesela 107. sûre- üzerinde inceden inceye alıştırmalar yaptıktan sonra diğer sûrelere de teşmil etmek

---

(1) Birkeland, Harris, *Muslim Interpretation of Surah 107*, Oslo: Aschehoug & Co. i. Komm, 1958, 56 s. (Avhandlinger uttgitt av Det Norske Videnskaps - Akademi i Oslo, II: Hist. - Filos. Klasse 1958, No: 1).

(2) Bkz. *OLZ* (1957) s.56-58; 248-250; 389-393. ayrıca bkz. "Entstehung des Islams", *Die Welt als Geschichte* (1958) s.213-221.

uğraşmaya değmez miydi?" Ulaşabileceğimizden emin olmadığımız bazı sonuçlar için, bu kadar zahmete girmeye doğrusu değmezdi. Zira unutmayalım ki, Ṭaberî'yi ve ondan iktibas edilip değerlendirilen tefsirle ilgili haberleri aşıp, Tefsir ilminin daha önceki bir gelişim devresine ulaşmayı başarsak bile, Muhammed'in yaşadığı ve faaliyet icra ettiği dönem ile herhangi bir bağlantı elde etmiş olmayız. Oysa Kur'ân'daki müşkil pasajların anlaşılması için gerekli olan anahtarı, sadece ve sadece o dönemin şartları vermektedir. Önümüzdeki somut örneğe dönecek olursak, aynı şekilde 107. sûrenin tamamının Mekke'de vahyolunduğu görüşünün, Hicret'in 100. yılında veya biraz daha önce Mücahid ve İkrime tarafından savunulup savunulmadığını öğrenmek de herhalde ilginç olurdu; ama son tahlilde bu pek bir şey ifade etmezdi. Buna karşılık bu konuda belirleyici olan, şu soruya verilecek cevaptır: Mücahid ve İkrime'den iki kuşak önce, Hicret öncesi dönemde 'inanmayanlar', yani henüz Müslüman olmamış bulunan Mekkeliler arasında, Muhammed'in namazı ihmal etmekle ve -kıldıklarında da- insanlara gösteriş yapmakla itham edebileceği kişiler olabilir miydi? Bu soruyu doğru olarak cevaplandırmak elbette zor. Muhammed'in peygamberliğinin ilk dönemi hakkında o kadar az malumat sahibiyiz ki, o zamanki aktüaliteyi ve o dönemin renkliliğini gözümüzde canlandırmak istiyorsak, büyük ölçüde tahminlerle yetinmek zorunda kalırız. O zaman da, doğal olarak farklı görüşler ortaya çıkacaktır.

Şimdi, Birkeland müşrik Araplar'ın da bir tür namaz kıldıkları görüşünde... Bunun için ciddi deliller öne sürebilir. Mesela (yine erken bir sûre olan) 108. Kevser sûresindeki Muhammed'e yöneltilen namaz kılma ve kurban kesme emri gibi (*fe-ṣalli li-rabbike ve'nhar;* bkz. *The Lord Guideth,* s. 85-86). Veya herşeyden önce 107. Mâun sûresinin ikinci bölümünün *fe-(veylun)* ile başladığını, dolayısıyla sibakla konu bütünlüğüne sahip olması gerektiğini söyleyebilir (1-3. âyetler genellikle mekki olarak kabul edilir).

Ne var ki buna karşılık; içinde namazlarını ihmal eden

dindarlardan söz ediliyor olmasından dolayı, sûrenin ikinci bölümünün Hicret'ten sonraki döneme ait olması gerektiği görüşü öne sürülebilir. Bu konuda aşağı yukarı şunları söylemek mümkün:

Evet; istisnai olarak bir kez (Birkeland'ın gözden kaçırdığı anlaşılan) 8. Enfal/35'de müşrik Mekkeliler'in namazlarından sözedilmektedir:

وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية = *ve-mâ-kâne şalâtuhum 'inde'l-beyti 'illâ mukâ'en ve taşdiyeten*

"Onların (mukaddes) **evdeki namazları ıslık çalmak ve alkışlamaktan ibaretti** (veya ibarettir)." Ancak; bu ifade, Medine dönemine aittir ve burada müşrik Mekkeliler'in islami namaz ibadetini engellemelerine itiraz edilmektedir. Zira gerçek 'namaz' hiç de ıslık ve alkıştan oluşmamakta, aksine Allah'a karşı tevekkül ve tevazu durumuna delalet eden belli başlı bir takım hareket ve sembollerden oluşmaktadır. Muhammed Mekkeliler'i olsa olsa namazın menasikini bozup tersine çevirmekle itham edebilirdi; ama namaz kılmakla birlikte bunu gerekli konsantrasyona sahip olmaksızın ifa ettikleri ithamında bulunamazdı. Böyle bir itham yalnız ve yalnız, esasen namazı kabul eden ve eda eden çağdaşlarına yöneltilebilirdi, ki bunlar da Müslümanlardır (bu arada Yahudiler ve Hıristiyanlar da düşünülmüş olabilir). Bir kere, namaz İslam'a -ve aynı zamanda Yahudilik ve Hıristiyanlığa- özgü bir olgudur. Peygamber'in gözünde canlandırdığı tarih tasavvuruna göre, onun selefleri olan önceki Allah elçileri namazla mükellef idiler; İbrahim ve ondan sonraki zürriyeti (14. İbrahim/40; 21. Enbiya/73; 19. Meryem/55, 58), Musa (20. Tâhâ/14), İsa (19. Meryem/31) ve hatta Lokman ile oğlu bile (31. Lokmân/17)... Sonraki kuşaklarda insanlar namazı 'kaybedince' (19. Meryem/59: *fe-ḫalefe min ba'dihim ḫalfun 'adâ'û'ş-şalâte...*) Muhammed'e namazı yeniden yerleştirmek düşüyordu (20. Tâhâ/132). Namaz inananlarla inanmayanları birbirinden ayıran bir alamet oluvermişti (krş. 70. Me'âric/22-23: *'illâ'l-muşallîne'lleẕîne hum 'alâ şalâtihim*

dâ'imûne[*] ve 75. Kıyame/31-32:*fe-lâ şaddeqa fe-lâ şallâ ve-lâkin kezzebe ve-tevellâ).* 74. Müddessir/43-47'de yer alan bir kıyamet sahnesinde günahkarlar, niçin Cehennem'e geldikleri sorusuna şu cevabı vermektedirler: "**Biz namaz kılanlardan değildik, fakirleri doyurmazdık, boş lafa dalanlarla birlikte biz de kaynatırdık ve hesap gününü yalanlardık.**" Burada namaz kılmayanlarla, fakirleri doyurmayanlar ve ceza gününü yalan sayanlar aynıdır; bu oldukça açık ve anlamlı. Ama öte yandan hesabı inkar eden, yetimlere ve fakire bakmayan müşrik bir Mekkeli (107. Maun/1-3) de, namazına özen göstermeyen ve insanlara gösteriş yapan ama yine de 'musalli' olarak nitelenen insanlar (107. Maun/4-6) ile aynı kategoride değerlendirilmese gerektir.

Sonuç olarak; Birkeland 107. Maun sûresi ile ilgili araştırmalarının hülasasını, (yukarıda adı geçen) araştırmasıyla hemen hemen aynı zamanlarda, "The Interpretation of Surah 107" başlığıyla *Studia Islamica*'da[3] çıkan makalesinde özetlemiştir. Önce *Studia Islamica*'daki makalesinin okunması; daha geniş ve daha karmaşık olan araştırmasının ise, ancak ondan sonra ele alınması tavsiye edilebilir.

107. Mâun/4-6. Ayetlerin Tefsiri[*]

107. Mâun sûresinin anlaşılmasındaki asıl zorluk 4-6. âyetlerin yorumunda yatmaktadır. Şayet "namazlarına itina göstermeyen ve (insanlara) gösteriş yapan musalliler"den kaste-

*) Almanca metinde bu ayet yanlışlıkla şöyle yazılmıştır: *"illâ'l-musallûne'llezîne 'alâ şalâtihim dâ'imûne.*

(3) IX. Fasikül, Paris 1958, s.13-29.

*) "Kommentar zu Sure 107, 4,6", *Der Koran* (Hrsg von Rudi Paret), Darmstadt 1975, 247,248 (*Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971, s.524-525'den alınıp yayınlanmıştır).

dilen Hicret'ten önceki dönemin müşrik Mekkelileri ise; Peygamber'in inançsız ve gayri medeni davranışlara sahip bir hemşehrisine imâ ile başlayan sûre, bir bütünlük arzeder. Yok eğer bununla münafıklar kastediliyorsa, o zaman sûrenin ikinci bölümü Hicret'ten sonraki döneme ait olup 3. ve 4. âyetler arasında bir fasıla bulunduğunu kabul etmek gerekir. sûrenin baştan sona aynı kısalıkta ve kafiyeli âyetlerden oluşması ve 4. âyetle başlayan bölümün *fâ-i sebebiyye* ile başlaması (*fe-veylun li'l-muşallîne*), sûrenin {metinsel} bütünlüğüne -ve aynı zamanda erken döneme ait oluşuna- delalet etmektedir. "Namazlarına itina göstermeyen ve (insanlara) gösteriş yapan musalliler" tanımının en uygun düştüğü kişiler, "namaza kalktıklarında bunu üşenerek yapan ve insanlara gösterişte bulunan" (4. Nisa/142; krş. 9. Tevbe/54) Medineli münafıklardır. Bu durum, 3. ve 4. âyetler arasında bir kopukluk olduğu görüşünün lehine görünmektedir. Arada fasıla bulunduğunu kabul etmek için lehte ve aleyhteki deliller eşit durumdadır. Bu ihtilaflı meseleye nihai bir çözüm bulmak mümkün değildir. Bell, sûrenin bir bütün olduğu görüşünü benimsemekte, ama sûreyi çok erken bir döneme yerleştirmemektedir («Bu sûre muhtemelen bir bütündür ve erken döneme ait olamaz. Bazı Müslüman müfessirlerin de kabul ettiği gibi, sûrenin bütünü Medine'deki münafıkları hedef almaktadır»). Birkeland sûrenin bir bütün olduğu ve eski bir sûre olduğu kanaatindedir. Blachère ise sûrenin iki parçadan teşekkül ettiği görüşüne yakındır: «Birinci parça (1-3. âyetler) ilk dönemlere, ikinci parça (4-7. âyetler) ise daha sonraki dönemlere aittir. Zira biraz kapalı da olsa bu, yeni yeni düzenli olarak kılınan bir namaz ibadetini düşündürmektedir». Bana gelince, Birkeland'ın *Muslim Interpretation of Surah 107* başlıklı çalışması hakkında yazdığım değerlendirmede[1]; 4-6. âyetlerdeki ithamın (8. Enfal/35'e rağmen), ancak namaz ibadetini prensipte kabul etmiş bulunan çağdaşlara, yani Müslümanlar'a (ve belki olsa olsa Yahudi ve

(1) bkz. *Der Koran* (Hrsg. von Rudi Paret) Darmstadt 1975, s.242 vd. {Bir önceki makale kastediliyor}.

Hıristiyanlar'a da) yöneltilebileceği gerekçesiyle, 3 ve 4. âyetler arasında bir fasıla olması gerektiği görüşünü savunmuştum. Bir kere namaz İslam'a -Yahudilik ve Hıristiyanlığa da- özgü bir şeydi. Ne var ki, bir zamanlar J. Horovitz'in danışmanlığında Frankfurt'ta "Kur'ân'da Namaz (*Gebet im Koran*)" konusunda doktora yapan S.D. Goitein de 18.02.1962 tarihli bir mektubunda bu meseleyle ilgili şu görüşlere yer vermektedir: «Mekkelilerin *salât*'ına ilişkin kanaatim o ki, bu terim Hıristiyan ve Yahudiler tarafından müşriklerin alelade dini işleri için kullanılmaktaydı. Muhammed, kavminin kendi dinlerini ciddiye almamalarından şikayetçiydi. Zira peygamberliğinin ilk dönemlerinde memleketinin değerlerine o da inanıyordu». Bu malumat karşısında ben yine tereddüde düşmüş bulunuyorum. Artık 107. sûrenin baştan sona bir bütün olabileceğine daha çok ihtimal veriyorum. Bu yüzden Kur'ân tercümemde 3. âyet ile yeni bir bölüm başlatmadım. Bu konuyla ilgili olarak ayrıca S.D. Goitein'in *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden 1966) s. 88'e ve (*Kommentar*'ımdaki) 108. Kevser/2. âyetin açıklamasına bakılabilir.

Kur'ân ve Kader*)

İnsanın davranışlarında özgür olup olmadığı sorunu, daha İslam'ın erken dönemlerinde yoğun olarak tartışılmıştır[1] Buhari ve Müslim'in hadis mecmualarında determinist (kaderci) eğilimli bir yığın rivayet yer almaktadır. Bu rivayetlerin VIII. Yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmış olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Hadis sahasının bu iki büyük otoritesinin derledikleri malzeme, her ne kadar ancak yüz-yüzyirmi yıl kadar sonra tedvin edilmiş (*kanonisieren*) olsa da; içeriklerinden

*) "Der Koran und die Prädestination", *OLZ* 58 (1963), st. 117-121

(1) bkz. W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948.

anlaşılan o ki, bu malzeme 750'lerde mevcut bulunuyordu. VIII. Yüzyıl sonralarına doğru, İslam'ın Allah anlayışını sistematik olarak temellendirme teşebbüsündeki Mutezile, ilahi adalet postulasını temel alarak kaderci görüşe karşı çıktı. Bunların nüfuzlarının uzun sürmediğini biliyoruz. Onların galip halefleri olan Ehl-i Sünnet (*Orthodoxie*) kelamcıları genel olarak kaderci idiler ve öyle de kaldılar. İnsan davranışlarının önceden belirlenmişliği fikri, bugün bile İslam ümmetinin bir ayırıcı özelliği olarak görülmektedir.

Tabiatıyla, gerek kaderciler, gerekse muarızları kendi görüşleri için Kur'ân ifadelerini delil göstermişlerdir. Bunu yaparken, başka durumlarda da alışılageldiği üzere, bir takım pasajları kendi bağlamlarından çıkarıp delil olarak kullanmışlardır. Bir bütün olarak Kur'ân'ın bu konuda ne söylediği işe hala muallaktadır. Bu soruna güvenilir bir tarzda yönelmek istenirse, Arap Peygamber'in vahiy kitabını parçacı bir yaklaşım veya önceden kabullenilmiş bir düşünceye istinaden değil, sistematik olarak sorgulamak gerekir.

Doğu'da ve Batı'da eğitim görmüş Pakistanlı genç bilim adamı Daud Rahbar, böyle bir sistematik Kur'ân soruşturması yapmış ve bu çalışmasıyla Cambridge Üniversitesi Doğu Dilleri Fakültesi'nde Doktor ünvanını aldıktan sonra, araştırmasında ulaştığı neticeyi çaplı bir eser halinde umunun istifadesine sunmuştur[2] Kitap iki bölümden oluşmaktadır: 1. İlgili terimlerin ele alındığı ve ait oldukları bağlamlardan hareketle, mümkün olduğunca doğru tanımlanmaya çalışıldığı esas inceleme kısmı (s. 1-227; burada çalışmanın amacından söz edilen bir Giriş bölümü de yer almaktadır); 2. İlgili delillerin uygun başlıklar altında konularına göre tanzim edilmiş halde umumiyet itibariyle E.H.Palmer'den alınan- İngilizce tercümelerinin sıralandığı geniş bir ek (s. 229-442). 1 Mart 1959 tarihli ilavesiyle birlikte, Önsöz (1 Aralık 1955) ve Arapça-İngilizce

---

(2) Rahbar, Daud, Prof., M. A., Ph. D.: *God of Justice. A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'ân*, Leiden: Brill 1960, XXII+446 s.

eserlerden oluşan Bibliyografyası da olduğu gibi yayınlanmış olup, kitabın sonunda bir konu ve isim dizini yer almaktadır.

Kendisinin hemen Önsöz'de belirttiği gibi, müellif Kur'ân'a göre ahlaki davranışın en önemli saikinin, şizofrenik bir zorba olarak değil, ama titiz bir yargıç olarak Allah'tan korkma, olduğu kanaatindedir. Bu yüzden o, "Kur'ân'da insan fiillerinin önceden belirlenmişliği fikrinin yer aldığı şeklindeki görüşü çürütmeyi" temel görev kabul etmektedir. Bu görevini de, ilgili bütün pasajları inceden inceye tefsir ederek yerine getirmeye çalışmaktadır.

Rahbar, müfessirlerin ve lugatçıların müşkil metinlerin çözümü için sundukları yardımları şüpheli bulmaktadır: «Kur'ân'ı tarafsız olarak incelerken, başvurduğumuz Tefsir kitaplarının değişik İslam mezheblerine mensup yazarların kaleminden çıktığı asla unutulmamalıdır? Bu nedenle onların söylediklerini kabul veya reddederken mümkün oldukça dikkatli olmak gerekir. Keza, Kur'ân'ın kelimeleri için sözlüklere başvurulduğunda, bu sözlük yazarlarının Müslüman olduklarını ve kelimelerin anlamlarını ulaşabildikleri mezhebi tefsirlere göre açıkladıklarını da unutmamak gerekir. Kur'ân'ın kelime ve terimlerinin ne anlama geldiğine karar verirken, dikkatsiz ve gözü kapalı bir şekilde; bir yığın hayal ürünü haberlerle dolu olan Tefsirlere dayanmak yerine, kendi düşüncemizi kullanmalıyız. Kur'ân'ın bütününün bilimsel bir yorumu için büyük ihtiyat ve şüpheciliğe ihtiyaç vardır» (s. 227). «Çok sayıda Arapça kelime incelendiğinde, bu kelimelerin Kur'ân'daki bağlamları spekülasyona dayalı olarak yorumlandığı için, asli manalarının ne kadar değişikliğe uğradığı görülür» (s. 39). Kur'ânî mesajları, bidayette kastedildikleri şekilde anlamak istenirse, bunun için bu mesajları siyak ve sibak bağlamından hareketle izah etmeye çalışmak gerekir. Bu esnada, aynı bağlama ait fakat farklı ve belki daha ayrıntılı ifade edilmiş olan başka pasajlar yardımcı olacaktır: «Tekrarları bir arada ele almak, şüpheli ifadelerin tam anlamını belirlemede bize sürekli kolaylık sağlar» (s. 32). Bütün bunlara rağmen, Peygamber'in

tebliğlerinden oluşan bir mecmuada kuru kelami tanımlamalar bulmak beklenmemelidir: «Büyük bir vahiy kitabından beklenen şey, mutlak bir mantıki tutarlılık değil, ancak bir fikrin ağırlıklı işlenmesidir. Peygamberler felsefe sunan kimseler değildirler. Onlar bir çeşit hikmet, bir üstün yönü olan hikmet sunarlar» (s. 221). İşte Rahbar ilgili metinlerden oluşan malzemeyi burada bir kaç alıntıyla gösterilmeye çalışılan, herkesin rahatlıkla katılabileceği türden varsayımlardan hareketle tahlil etmektedir. Sayısız münferit durumda ulaştığı sonuçların hepsi de aynı doğrultuda olup; başta yer verilen, insan fiillerinin önceden belirlendiği fikrinin Kur'ân'a yabancı olduğu tezini teyit etmektedir.

Müellifin sahasına vukûfu ve bilimsel dürüstlüğüne saygımız sonsuzdur, ancak bütün çıkarsamalarında kendisine katılmak da mümkün değil. Evet, kendisi metodolojik bakımdan doğru hareket etmektedir. Örneğin tek-tek Kur'ân terimlerini (*'ilm, meşî'et, tadlîl, hidâyet, qadâ, qadr/taqdîr, lutf* vs.) incelerken, ilgili bütün malzemeyi göz önünde bulundurmakta ve farklı ifadeleri birbiriyle özdeşleştirmek veya birbirinden ayırmak için büyük gayret sarfetmektedir. Doğrusu, yorumlarında da genellikle isabet kaydetmektedir. Ancak geriye kalan bir yığın ifade var ki, bunlar -Rahbar'ın ikna etmeye çalıştığı gibi- ilahi adalet ilkesine ircâ edilmek suretiyle tevil edilemeyecek kadar kaderci mahiyettedirler.

Örnek olarak 16. Nahl/93'de şöyle denmekte: "**Allah istemiş olsaydı, sizi tek bir topluluk yapardı. Ama o dilediğini saptırır, dilediğine yol gösterir. Siz elbette** (günün birinde, dünya hayatında) **yaptıklarınızdan dolayı hesaba çekileceksiniz.**" Rahbar, Allah'ın dilediğini saptırıp, dilediğine yol göstermesini; âyetin, insanların fiillerinden sorumlu tutulduğu son kısmına ağırlık vermek suretiyle, kaderci anlamından soyutlamaya çalışmaktadır (s. 87). Allah'ın günahkârları saptırdığından söz eden diğer pasajları da bu anlamda yorumlamaktadır: «Bu pasajlarda göze çarpan tutum, yanlış yola yöneltilmeye müstahak olanları kınayan bir tutumdur. Onlar kuru doktriner

ifadeler olarak okunduğunda önemlerini yitirirler. Bunlar kınama ifadeleridirler. İnatçı bir tavır içerisinde yanlış inananları, azarlamakta ve korkutmaktadırlar. Bu pasajların söylemek istediği şudur: Siz yanlış inanmada ısrar ediyorsunuz. Artık Allah sizi yanlış yola sürükleyecektir. Çünkü siz fena bir şekilde kalplerinizi kararttınız. Siz ebediyyen lanetlendiniz ve sizi hiç bir şey doğru yola geri döndüremez. Artık Allah sizi yanlışta ilerletir. O, kötü amellerinizi düzeltmenin yolunu size kapatmıştır. Siz sahipsiz ve kılavuzsuzsunuz ve siz cezalandırılacaksınız» (s. 88). Esasen burada biri açıkça kaderci (cebri), diğeri az-çok hürriyetçi içerikli iki ifade içiçedir, birbirleriyle çelişik görünen; ancak, Muhammed tarafından bir solukta dile getirilmiş iki ifade. İşte asıl önemli olan da budur. Rahbar'ın, Kur'ân'a göre insanın kendi davranışlarından sürekli sorumlu kaldığı görüşüne hak versek bile; kabul etmeliyiz ki, Peygamber bu durumu bir başka bakımdan da tamamen kaderci bir eğilimle değerlendirmiştir. Kavminin büyük çoğunluğunun inatla inkarda ısrar etmesi -onun çıkarsamasına göre-, Allah tarafından dilenmişti ve ancak bu şekilde izah edilebilirdi. Aynı şey tabi ki aksi durum için de geçerliydi; imana ulaşmak da Allah tarafından irade olunmuş ve belirlenmişti.

Bu arada Rahbar kendi tefsir yöntemine bağlı olarak -doğrusu son derece dikkatli bir şekilde- *(âyât) muhkemât* ve *muteşâbihât,*'(tek manalı) kati' ve 'çok anlamlı (ayetler)' (3. Al-i İmran/7) terimleri için de yeni bir izah tarzı getiriyor. Buna göre *muteşâbihât* ile kısa ifade edilmelerinden dolayı yanlış anlaşılabilmeye elverişli âyetler kastedilmiştir; veciz ifadeleriyle kaderci izlenimi uyandıran âyetler bu türdendir. Buna mukabil *muhkemât* terimi ise, tam ifade edilmiş olan ve bu yüzden konu birliği bulunan müteşabihlerin izahında başvurulabilecek nitelikteki âyetlere taalluk etmektedir. Rahbar bu konuyla ilgili olarak, 6. En'am/148-149'a atıfta bulunmaktadır. O, bu pasajdan, kaderci görünen ifadelerin daha Peygamber zamanında bile yanlış anlaşıldığını çıkarmaktadır: «(Tek olan Allah'a başka tanrıları) eş **koşanlar; "Allah istemiş olmasaydı,**

ne biz, ne de atalarımız (ona başka tanrıları) **eş koşardık" diyeceklerdir...».** O, bu âyetle ilgili olarak şöyle demektedir: «Ba'zı âyetlerin kaderci yorumlanmasını reddeden bu Kur'ânî delilden hareketle şunu öne süremez miyiz?: Daha net âyetlerle birlikte ele alınmayıp, yüzeysel olarak bakıldığında; insan davranışlarının Allah tarafından belirlendiği izlenimi veren âyetler *muteşâbihât* kategorisine girebilirler. Zaten bunlar birden çok anlam vermeye müsait âyetlerdir; ancak net âyetlere benzemektedirler, bu nedenle de yanlış yorumlanabilirler. Nitekim Peygamber döneminde de yanlış yorumlanmışlardı. Aynı şekilde doğru yorumlamaya örnek verdiğimiz daha net âyetler de *muḥkemât* kategorisine giremezler mi? Bu çalışmada ele almış olduğumuz çok sayıda âyet arasında sadece bu, Peygamber'in çağdaşlarının yanlış yorum getirmiş olabileceklerini imâ etmektedir. Bu sadece bir öneridir ve bunun incelenmesini ve tenkidini gelecekteki bilim adamlarına bırakıyoruz» (s. 215-216).

muḥkemât ve *muteşâbihât* terimlerinin bu türedi yorumu, sahanın uzmanları nezdinde biraz zor kabul görecektir. Kesinlikle kabul edilmeli ki, Daud Rahbar bu kitabı ve savunduğu anafikriyle, -gizliden gizliye umduğu gibi- tam bir başarı elde edemeyecektir. Ancak eserin gerisinde yatan olağanüstü çabayı takdir etmemek haksızlık olur. Müellif, konusuyla meşguliyeti esnasında, içine doğmuş olduğu geleneksel çevreyi aşmış ve hakeza cesurca ve inançla İslam vahyinin anlaşılması için yeni bir yol aramıştır. Onu bir 'çağdaş mutezili' olarak nitelemek mümkün. O (ilgili pasajları tefsir ederken) Allah'ın -Kur'ân'da da tebliğ edildiği gibi- herşeyden önce keskin adalet Tanrı'sı olduğu düşüncesiyle dolu olarak, muhtemel şüphe ve itirazları gidermiştir. Yalnız, konuya tek taraflı baktığı için, bunu yaparken ifrata kaçmıştır. Her şeye rağmen çağdaş İslam Kelamı'na iç değişikliğin yolunu göstermekle yaptığı hizmet inkar edilemez.

109. Kâfirûn Sûresi*)

Sadece bir kaç satır tutan ve kısalığı nedeniyle okuyucu tarafından bir kompozisyon bütünlüğü içerisinde algılanıp kolayca anlaşılma imkanı bulunan sûrelerden birisi de 109. Kâfirun sûresidir. Sadece üslubuyla o denli pratik ve şeffaftır ki, insanda ilk anda, metnin kendiliğinden anlaşıldığı ve kesinlikle tefsir edilmeye ihtiyaç duymadığı intibaı uyanmaktadır. Biçimsel açıdan aydınlatılması gereken bir kaç noktanın bulunduğu ise, ancak sûre yakından incelendiğinde ortaya çıkmakta ve burada inceleyeceğimiz ifadenin, hemen göze çarpmasa da, en azından bilahare göz önünde bulundurulması gereken önemli bir öncüle dayandığı görülmektedir. Aşağıda, biçimle ilgili son derece önemli tespitlerde bulunulacak ve 109. Kâfirun sûresindeki beyanın içeriği hakkında gerekli mülahazalara yer verilecektir. Önce metnin kendisini iktibas edelim ve yaklaşık doğru tercümesini görelim:

١: قل يا أيها الكافرون ٢: لا أعبد ما تعبدون ٣: ولا أنتم عابدون ما أعبد ٤: ولا أنا
عابد ما عبدتم ٥: ولا أنتم عابدون ما أعبد ٦: لكم دينكم ولي دين

1. De ki; Ey Kafirler! 2: Ben sizin taptığınıza tapmam, 3: siz benim taptığıma tapmazsınız. 4: Ben sizin (şimdiye dek) **tapageldiğinize** tapmam, **5: Siz de benim taptığıma tapmazsınız. 6: Sizin dininiz sizin, benimki benim.**

Biçimsel bakımından, sûrenin âyetlerinin tamamen kafiyeli olmadığı, hatta hiç kafiyeli olmadığı dikkat çekmektedir. Gerçi Régis Blachère, -3. ve 5. âyetlerdeki eşsesli *a'bud(u)* kelimelerinin kafiyeli oluşu itibarıyla- *ud, ûn* ve *în*'in de kafiye olarak kabul edilebileceği görüşündedir, ancak buna katılmak pek mümkün değil. Richard Bell'in söyledikleri, vakıaya daha uygun görünmektedir: «Pasajın aslında sadece 1, 2 ve 6. âyetlerden oluştuğunu ve 3-5. âyetlerin, ifadeyi takviye etmek için sonradan eklendiğini kabul etmek durumundayız. Aksi takdirde (söz konusu) pasajın kafiye bakımından uyumlu olmadığı görülür».

---

*) "Sure 109", *Der Islam* 39 (1964), s.197-200.

Evet, ilk iki âyette *ûn(e)* uyağına riayet edildiği ve 6. âyetin, *dîn(i)* ile aynı kafiyeyi bir daha kullandığı varsayılabilir, ki bu durumda 3, 4 ve 5. âyetler kafiyeye uymamaktadırlar.

Öte yandan sûrenin bu orta kısmı tamamen mensur da değildir; bu kısım üslub bakımından 'ögeler-arası paralellik' *(paralellismus membrorum)* arz etmektedir. Yalnız bunu ele almadan önce, olumsuz isim cümleleri olan (3. ve 5. âyetlerdeki) *(ve-) lâ 'entum 'âbidûne* ile (4. âyetteki) *(ve-) lâ 'ene 'âbidun* ifadelerinde hangi zamanların yer aldığını açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Zira zaman, söz konusu 'ögeler-arası paralellik'te çok önemli bir rol oynamaktadır.

Şimdiki zaman hikayesi kalıbındaki *lâ-'a'budu* ile hangi zamanın kastedildiğini sorarak işe başlamamız gerekiyor. Burada şimdiki zaman da, gelecek zaman da kastedilmiş olabilir. Ancak muhtemelen kastedilen şimdiki zamandır, yani: "ben tapmıyorum." Tamamen gelecek zaman kastedilmiş olsaydı *lâ a'budu* yerine *len a'bude* denmesi beklenirdi. Haddi zatında bu muzarî sigasını şimdiki zaman veya gelecek zaman olarak anlamamız o kadar önemli de değil. Mühim olan, söz konusu olumsuz isim cümlelerinin her ikisinin de aynı zaman diliminde anlaşılabileceğidir. Başka bir ifadeyle; *lâ-'a'budu* ifadesiyle *ve-lâ 'entum 'âbidûne* ve *ve-lâ 'ene 'âbidun* ifadeleri arasında zaman değişikliği yoktur. O halde anlam **"Ben sizin taptığınıza tapmıyorum, siz de benim taptığıma tapmıyorsunuz"** vd. veya gelecek zaman olarak; **"Ben sizin taptığınıza tapmayacağım, siz de benim taptığıma tapmayacaksınız"** vd. şeklindedir. Bir fiil cümlesi olan *lâ-'a'budu*'den isim cümlesi olan *ve-lâ 'entum 'âbidûne*'ye geçiş, zaman değişikliğinden değil, öznenin değişmesinden ve bunun da sözdizimsel bakımdan ancak (vurgulu) bir şahıs zamiri [isim] ve onu izleyen sıfat=fiil [haber] ile ifade edilebilmesinden kaynaklanmaktadır. Aşağıdaki Kur'ân pasajlarında da yeni bir özne ve haber makamında bir isim-fiilden oluşan benzer cümleler yer almaktadır:

36. Yâ-sin/40: *lâ'ş-şemsu yenbeğî 'en tudrike'l-qamara ve-lâ'l-leylu sâbiqu'n-nehâri..*

31. Lokman/33: *ve-'ḫşev yevmen lâ yeczî vâlidun 'an veledihî ve-lâ mevlûdun huve câzin 'an vâlidihî şey'en...*

2. Bakara/145: *mâ tebi'û qıbleteke ve-mâ 'ente bi-tâbi'in qıbletehum...*

Bu meseleyi böylece hallettikten sonra ögelerin paralelliği konusuna geri dönelim! Bu durum 2. ila 5. âyetlerde yer almaktadır. Peygamber bir taraftan, kafirlerin taptıklarına tapmadığını (veya tapmayacağını) (2. âyet) ve aynı şekilde kafirlerin de onun taptığına tapmadıklarını (veya tapmayacaklarını) (3. âyet) ifade ediyor. Öte yandan onların (şimdiye dek) tapageldiklerine kendisinin tapmadığını (veya tapmayacağını) (4. âyet) söylüyor. 5. âyet kafirlerin, Muhammed'in (şimdiye dek) tapageldiğine [geçmiş zaman] tapmadıklarını (veya tapmayacaklarını) ifade ediyor olsaydı, ikinci cümle grubu (4 ve 5. âyetler) ilk gruba (2. ve 3. âyetler) tam uyum sağlayacaktı. Ama hakikati halde âyetin anlamı, onların Muhammed'in tapmakta olduğuna [şimdiki zaman] tapmadıkları (veya tapmayacakları)dır. Ögelerin paralelliğindeki -ayrıca 3. ve 5. âyetlerin metinlerinin aynı olması sonucunu doğuran- bozulmanın nedeni, vâkıa ile ilgilidir. Muhammed kafirlere, kendisinin (önceden) tapmakta olduğuna tapmadıkları (veya tapmayacakları) ithamında bulunamamıştır. Çünkü durum bunun tam aksinedir; onların (halen) bağlısı bulundukları çok-tanrılılığa eskiden kendisi de müntesipti. Bu nedenle 5. âyetin hitam ifadesi olarak geçmiş zaman *mâ 'abedtu* yerine şimdiki zaman *mâ 'a'budu* getirilmek zorundaydı. Böylece dolaylı olarak, Muhammed'in de önceden putperestlik konusunda müşrik kavminden farklı olmadığı gerçeği itiraf edilmiş oluyordu. Sair zamanlar tefsirinde genellikle nefis metin tahlilleri sunan Zemaḫşerî bile bu bağlamda oldukça karmaşık açıklamalara yer veriyor. Buna mukabil, söz konusu pasajla ilgili olarak aşağıdaki izahatı getirirken Beyḍâvî isabet kaydetmektedir: "bu, *mâ 'abedtum* ifadesinin

mutabıkı olan *mâ 'abedtu* anlamına gelmez. Çünkü bi'setten önce Muhammed (henüz) Allah'a tapmakla maruf değil iken, onlar (kafirler) putlara tapmakla maruf idiler. *)

Şimdi, tarihsel bir döküman olarak sûrenin tamamı hakkında ne hükme varılabilir? Karşılaştırmak için benzer bir içeriğe sahip başka bir âyete başvuralım; 10. Yunus/104: " **Ey insanlar! Eğer benim dinimle ilgili herhangi bir şüphe içerisindeyseniz** (bilmiş olasınız ki:) **ben sizin, Allah'ın yerine taptıklarınıza tapmıyorum** (*fe-lâ-'a'budu'llezîne ta'budûne min dûni'llâhi*). **Bilakis ben** (günün birinde) **sizi geri alacak olan** (tek) **Allah'a tapıyorum. Ve bana, inananlardan** (biri) **olmam emrolundu**." Bu pasajda da Muhammed tek Tanrı inancı ve ibadetiyle net bir şekilde müşrik kavminden ayrılmaktadır. Muhammed'in tevhid ile mükellef olduğunu yeniden hatırlatmak ve müşriklerin taptıkları şeylerin ona ne zarar, ne de fayda verebileceklerine dikkat çekmek suretiyle, müteakip iki âyet konuyu biraz daha ileri götürmektedir. Bu, şirkin alışılagelmiş tanımıdır. Eğer burada bir derecelendirme yapılacak olursa 109. Kâfirun sûresinin ifade tonu daha keskin, konuyu ele alışı daha radikaldir. Karşıtlara artık yansız bir ifadeyle 'insanlar' (*nâs*) diye değil, doğrudan doğruya 'kafirler' diye hitap edilmektedir. Burada ögelerin paralelliği dahilinde bir yığın olumsuzluk ifadesiyle ve doğrudan doğruya hitap tarzında yine Muhammed'in tek Tanrı'ya tapmasıyla bu kafirlerin putperestliği arasındaki zıtlık vurgulanmaktadır -hem de normalde alışılagelen kafiye zorunluluğu bile göz ardı edilmek suretiyle... Sonuç ise konunun akla gelebilecek en kısa özetinden oluşmaktadır: *lekum dînukum ve-liye dîni*. Bu ifade de insana adeta bir savaş çağrısı gibi geliyor. Ne yazık ki, Peygamber'in bu sûreyi ilk tebliğ ettiğinde içinde bulunduğu durumun ayrıntıları hakkında güvenilir haberlere sahip değiliz. Acaba bu kısa ve veciz metinde, bu sözlerinin kendisi ve bağlıları

*) وإنما لم يقل ما عبدت ليطابق ما عبدتم لأنهم كانوا موسومين قبل المبعث بعبادة الأصنام وهو لم يكن حينئذ موسوما بعبادة الله.

için muhtemel feci sonuçlarını düşünmeden içinde bulunduğu çatışma halinden sonuç çıkaran bir insanın ümitsiz ifiadesiyle mi karşı karşıya bulunuyoruz; yoksa bu sözler islami Allah inancının zaferine olan umudun izlerini mi taşıyor? Her ne olursa olsun, 109. Kâfirun sûresinin bu altı kısa âyeti son derece dramatik bir durumu yansıtmaktadır.

57. Hadid/12-13 ve "Zeki Ve Budala Bakireler" Meseli[*]

Kur'ân'da Yahudi ve Hıristiyan fikriyatının bazı unsurlarının yer alması ve yine bazı Kitâb-ı Mukaddes kıssalarının revaç bulması üzerine hayli tartışıldı. 1833 yılında Abraham Geiger'in Bonn'daki Felsefe Fakültesi tarafından ödüle layık görülen esaslı araştırması *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* neşredildi. Geçen yüzyıl sonlarından beri yayınlanan aşağıdaki neşriyat bu tartışmayı devam ettirdi ve derinleştirdi: Hartwig Hirschfeld, *Beiträge zur Erklärung des Korân* (Leipzig 1886); aynı yazarın *New Researchs into the Composition and Exegesis of the Qoran'* ı (Londra 1902); İsrael Schapiro, *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans* (1. Cilt, Leipzig 1907); Wilhelm Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum* (Stuttgart 1922); Josef Horovitz, *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran* (Hebrew Union College Animal, II. Cilt, s. 145-227, Cincinnati 1925)[1] aynı yazarın *Koranishe Untersuchungen* 'i (Berlin-Leipzig 1926); Tor Andrea, *Der Ursprung des Islams und das Christentum* (Uppsala 1926); Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment* (Londra 1926); Karl Ahrens, "Christliches im Koran. Eine Nachlese", *ZDMG* NS. IX (1930), s. 15-68, 148-190; aynı yazarın *Muhammed*

---

*) "Sure 57/12 f und das Gleichnis von den klugen und den törichten Jungfrauen", *Der Koran* (Hrsg. von Rudi Paret), Darmstadt 1975, s.192-196 {*Festchrift für W. Eilers* (Hrsg. von Gernot Wiesner), Wiesbaden 1967'dan alınarak yayınlanmıştır}.

(1) Tıpkıbasım: Hildesheim 1964.

als Religionsstifter 'i (Leipzig 1935); Charles Cutler Torrey, *The Jewish Foundation of Islam* (New York 1933); Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, (Gräfenhainichen 1937'ler)(2); Josef Henninger, *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran* (Schöneck/Beckenried 1951).

Burada Karl Ahrens ve C.C. Torrey gibi yazarların Kur'ân metnine yaklaşım tarzlarıyla ilgili bazı itirazlar getirmek mümkün. Bu yazarlar gözlerini özellikle Kur'ân'da kendini ele veren Yahudi ve Hıristiyan tesirine dikmekte ve sanırım bu arada bir noktayı genellikle gözden kaçırmaktadırlar; Arap Peygamber bu yabancı fikriyatı sadece iktibas etmekle kalmamış, tam aksine bunları ustalıkla kendi tarih tasarımına katmış ve böylece kendi telifi haline getirmiştir. Dengeli hareket etmek istenirse, her seferinde şu iki soruya cevap aramak gerekir: Birincisi; her hangi bir olayın iktibas edilmesi muhtemel olan 'kaynak' sorunu. İkincisi ise, ilgili olayın artık Kur'ân mesajı çerçevesinde kazandığı 'anlam' sorunu. O takdirde zaman zaman, Kur'ân'da böyle bir alıntının söz konusu olduğu, ancak bu alıntıları kendi potasında eritme sürecinin tam icra edilmediği sonucuna ulaşılacaktır. Bu durumu bir örnekle açıklayalım.

57. Hadid/12-13. âyetler şöyledir: «**Mü'min erkeklere ve mü'min kadınlara ışıklarının önlerinde ve sağlarında** (Cennet istikametinde) **koştuğunu,** (ve onlara) "**Bugün müjdeniz, enginliklerinde ırmaklar akan ve içinde** (sonsuza dek) **kalacağınız bahçelerdir!**" (diye seslenildiğini) **gördüğün** (ceza) **gün**(ü)... **İşte büyük saadet budur. "Bizi bekleyin de sizden ışık alalım** (ve çıramızı yakalım)!" **dedikleri gün... Onlara; "arkanız sıra geri dönün** (*irci'û verâ'ekum!*) **ve** (orada) **ışık arayın!" denir. Ve aralarına kapılı bir duvar konur. İçerisinde rahmet vardır, dışında yani bu yanında ise** (Cehennem) **azab** (1)».

Bu metnin, "Zeki ve Budala Bakireler" meseline (Matta

(2) Tıpkıbasım: Hildesheim 1961.

25, 1-13) dayandığı konusu çok işlendi[3] Ancak, acaba bu Yeni Ahit meseli Kur'ân'ın düşünce dünyasıyla ne kadar kaynaşabildi ve söz konusu pasaj, içinde bulunduğu bağlamda sırıtmadan tam bir bütünlük teşkil edecek derecede tam olarak Kur'ân'ın patasında eritilebildi mi?[4]

Bir yönüyle, Yeni Ahit'teki biçimin büyük ölçüde değiştirildiğini ve Kur'ân üslubuna uyarlandığını söyleyebiliriz. Yukarıda lafzi tercümesi verilen pasajda bu meselden eser kalmamış durumdadır. Kur'ân'da çok sık rastlanan bir kıyamet sahnesi çerçevesinde, doğrudan doğruya Vahiy Tarihi'nin kahramanları devreye girmektedirler. Matta 25'in akıllı bakirelerini mü'min erkekler ve kadınlar, budala bakireleri ise münafık erkekler ve kadınlar karşılamaktadır. Damat karşılamadan ise hiç söz edilmemektedir. Burada doğrudan doğruya 'bütün' konu edilmektedir; Kur'ân'daki kalıplaşmış tasviriyle ("yamaçlarından ırmaklar akan bahçeler" şeklinde) takdim edilen **Cennet'le ödüllendirme** ve bahtiyarlar diyarının dışında kalan, (kilitlenmiş) kapılı bir duvar ile bu diyardan ve dolayısıyla ilahi merhametten ayrılmış olan **Cehennem'le cezalandırma...**

Öte yandan söylemek gerekir ki, bu uyarlama tamamıyla pürüzsüz de değildir. Daha ilk cümledeki ifade insana biraz tuhaf gelmektedir. İfade şöyle: "**mü'min erkeklere ve mü'min kadınlara ışıklarının önlerinde** ve **sağlarında koştuğunu...** (*yes'â nûruhum beyne 'eydîhim ve-bi-'eymânihim*)." Aynı ifade kalıbı -yine ahiretle ilgili olarak- kelimesi kelimesine 66. Tahrim/8'de de yer almaktadır: «**Allah'ın Peygamber'i ve onunla birlikte inananları utandırmayacağı gün!... Onların ışıkları önlerinde**

(3) W. Rudolph, yukarıda verilen eser, s.17 (J.B. Ruling, *Beiträge zur Eschatologie des Islam*, Leipzig 1895, s.38-39 ve Otto Pautz, *Muhammeds Lehre von der Offenbarung*, Leipzig 1898, s.211 referans gösterilmektedir); K. Ahrens, *ZDGM* N.S. 9 (1930), s.165; H. Speyer, yukarıda verilen eser, s.457-458.

(4) Sonuç bizim açımızdan anlaşılır olduğu için, bu soru cevaplandırılırken, Muhammed'in Kitâb-ı Mukaddes malzemeleriyle doğrudan doğruya ve kitap yoluyla değil de, sözlü rivayete dayalı olarak ve belirsiz bir takım akıl hocaları kanalıyla tanıştığı keyfiyeti nazar-ı itibara alınmamaktadır.

ve **sağlarında koşar ve onlar derler ki: "Rabbimiz! Bize ışığımızı bütün aydınlığıyla parıldat** (*'etmim lenâ nûranâ*) **ve bizi bağışla! Sen her şeye güç yetirirsin"**». Sadece, ışığın mü'minlerin önünde koştuğu söylenmiş olsaydı o zaman, genel anlamda ilahi kurtuluşun bir sembolü olarak ışıkdan sözedildiği söylenebilirdi. Bu durumda bahtiyarlıkları kararlaştırılanlara ışıklarının önlerinden koşması, onlara Cennet'in yolunu göstermesi anlamına gelirdi. Işık (*nûr)* Kur'ân'da normalde ilahi kurtarmanın sembolü olarak zikredilmektedir. Meşhur Nur âyetinde de (24. Nur/35), mücrimlerden söz eden 61. Saf/8'de de durum aynıdır: "**Onlar Allah'ın nurunu üfleyerek** [kelimesi kelimesine: ağızlarıyla] **söndürmek isterler. Ama kafirlerin hoşuna gitmese de, Allah nurunu bütün aydınlığıyla parıldatacaktır** (*vallâhu mutimmu nûrihî*)." Aynı ifade 9. Tevbe/32'de de geçmektedir. Olsa olsa böyle bir nur tasavvurunun, önünde sonunda bilgeci (*gnostik*) görüşlere dayandığını tahmin etmek mümkündür. Her ne olursa olsun, 57. Hadid/12 (ve 66. Tahrim/8)'de mü'minlerin nurlarının, onların önlerinden ve **sağlarından** koşmasından sözediliyor olması dikkat çekicidir. Bu ifadede "Akıllı ve Budala Bakireler" meselinden etkilenildiği açıktır. Akıllı bakirelerin ellerinde lambayla damadı karşıladıkları gibi, 57. Hadid/12'de de mü'min erkekler ve kadınlar önlerinde ve sağlarında ışık (*nûr)* ile Cennet'e koşmaktadırlar.

Söz konusu Kur'ân pasajının ikinci yarısında Yeni Ahit meseli ile uygunluk daha da belirgin hale geliyor. 57. Hadid/13 uyarınca münafık erkekler ve kadınlar inananlara " **Bizi bekleyin de sizden ışık alalım** (ve çıramızı yakalım *naqtebis min nûrikum*)" diyorlar ve bunun üzerine onlara şöyle cevap veriliyor: "**Arkanızsıra geri dönün** (*irci'û verâ'ekum)* **ve** (orada) **ışık arayın!**" Geri dönme ve (orada) ışık arama talimatı herhangi bir sebebe dayandırılmamaktadır ve bu yüzden de ilginçtir. Meselde ise durum farklıdır. Budala bakireler akıllılara derler ki: "*Bize yağınızdan verin, lambalarımız sönüyor*" Ve şu cevabı alırlar: "*Hayır,* ***yoksa hem size hem bize yetmez.*** *Siz satıcılara gidin ve kendinize (biraz) yağ alın!*" Ayetin son kısmı da

meselde bir karşılık ve izahat bulur. Ayet şöyle: "**Ve aralarına kapılı bir duvar konur. İçerisinde rahmet, dışında yani bu yanında ise** (Cehennem) **azab**(1) **vardır**." Meselde; budala bakireler yağ almak için gittiklerinde akıllı bakireler o sırada gelen damadı düğüne alırlar ve kapı kapanır. Daha sonra gelip kabul ricasında bulunan budala bakireler ise şiddetle reddedilirler.

55. Rahman/6'daki *en-necm* Kelimesinin Anlamı Üzerine*)

55. Rahman/6'daki *en-necm*'in anlamı üzerine 35 yıldan beri August Fischer'in monografik bir araştırmasına sahip bulunuyoruz[1] Fischer Kur'ân Tefsirleri'ndeki ve lugavi eserlerdeki ilgili bütün metinleri detaylı olarak inceledikten sonra; *en-necm*' in, bilinen anlamı 'yıldız' (veya çoğul olarak 'yıldızlar')ın yanısıra eski Arapça'da 'ayrık otu' anlamına da geldiği, kelimenin Hicaz lehçesinde (ve belki diğer lehçelerde de) tali olarak, genel anlarında 'bitkiler ve otlar' anlamını kazandığı ve mezkur âyette de Muhammed tarafından bu genel anlamıyla kullanılmış olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Yaptığı ayrıntılı açıklamanın tam başında Fischer, *necm* kelimesine daha kendi hazırladığı Arapça Seçme Metinler (*Christomathie*) kitabının lugatçesinde 55. Rahman sûresine telmihen '(çoğul) bitkiler, otlar' anlamını vermiş olduğuna dikkat çekmektedir. Fischer burada J. Kratschkovskij'nin 1930'da (55. Rahman sûresindeki) *en-necm*'in 'yıldız' olarak tercüme edilmesinin özellikle Alman ilim dünyasında bir alışkanlık haline geldiği yönündeki mülahazasına itiraz etmektedir.

Esasen konunun böylece nihai olarak açıklanmış olduğu söylenebilirdi. Ne var ki yakından incelendiğinde Fischer'in

---

*) "Die Bedetung von *en-necm* in Sure 55/6", *Der Orient in der Forschung. Festchrift für Otto Spies zum 5. April 1966* (Hrsg. von Wilhelm Hoenerback), Wiesbaden 1967, s.512-513.

(1) *İslamica* 5 (1932), s.198-210; ilavesi: aynı sayı, s.376-378.

de, Kratschkovskij'nin de Kur'ân müfessirlerinin yanlış bir tefsirlerine kurban gittikleri anlaşılmaktadır. 55. Rahman/6'nın tercümesi aslında onların sandığı gibi "Otlar ve ağaçlar (Allah'a) secde ederler" şeklinde değildir, bilakis "Yıldızlar ve ağaçlar (Allah'a) secde ederler (*ve'n-necmu ve'ş-şeceru yescudâni*) şeklindedir. Kanaatimce bu, paralel bir pasaj olan 22. Hacc/18'den kesinlikle anlaşılmaktadır; **"Gökte ve yerde olan** (her) **şeyin; keza güneşin, ay ve yıldızların, dağların, ağaçların, hayvanların** (*devâbb*) **ve insanların çoğunun Allah'a secde ettiğini görmedin mi?**' Görüldüğü gibi burada **"yıldızlar** (*en-nucûm*)"; güneş ve ayın peşisıra; dağlar, **ağaçlar,** hayvanlar ve "pek çok insanlar"ın öncesinde, Allah'a secde etme fiilinin faili olarak anılmaktadır. Bu durumda 55. Rahman/6'daki pasajla ilgili olarak kabul edilmesi gereken; (Allah'a) secde eden *en-necm* ve *eş-şecer* ile aynı şekilde **yıldızlar** ve ağaçların kastedildiğidir; **otlar** ve ağaçların değil.

Peki o zaman müfessirlerin ve filologların (ve onlarla beraber Kratschkovskij ve Fischer'in) 55. Rahman/ 6'daki *en-necm* sözcüğüne 'otlar' anlamını vermeleri nasıl açıklanabilir? Anlaşılan, yıldızlar ve ağaçlar gibi çok farklı büyüklüklere sahip iki nesnenin bir demde, Allah'a secde etme eyleminin failleri olarak zikredilmelerini müfessirler tuhaf bulmuş olmalılar. Bu zorluğu, *necm* kelimesi için, eski Arapça'dan, yine belgelenebilir bir yan-anlam bulmakla giderebileceklerini zannettiler; bu ise 'ağaçlar'a daha uygun düşer görünen 'otlar'dan başkası değildi. Burada, müfessirlerde sair zamanlarda da görülen bir eğilim ile karşı karşıya bulunuyoruz: Bir Kur'ân pasajı kendi içinde dengeli bir ahenge sahip, diğer metinlerden yalıtılmış, bağımsız bir bütünlük olarak değerlendirilir. Hakiki veya zahiri iç tutarsızlıklar ise mümkün olabildiği ölçüde izah veya tevil ediliverir. Söz konusu durumda da *necm* ve *şecer*'in yanyana anılmasındaki görünürde tutarsızlık, *necm*'in sadece 'yıldız' (veya 'yıldızlar') değil, 'otlar' anlamına da gelebileceği gösterilmek suretiyle giderilmiştir. Kratschkovskij ve Fischer de müfessirlerin ortaya koydukları bu değerlendirmenin sonu-

cunu hiç eleştirmeden kabullenmişlerdir. Buna mukabil Kur'ân'ı tefsir ederken sistematik bir şekilde paralel pasajları gözeten ve metni anlamak için bunlara başvuran kişi de başka bir sonuca ulaşacaktır. Bu sonuç, 22. Hacc/18'de aynı bağlamdaki *en-nucûm* ifadesinde olduğu gibi, 55. Rahmân/6'daki *necm* ifadesi ile kastedilenin de **yıldızlar** olduğudur.

2. Bakara/256: *lâ ikrâhe fî'd-dîn*
Hoşgörü mü, Teslimiyet mi?*)

Kur'ân'daki *lâ ikrâhe fî'd-dîni* (dinde zorlama yoktur) ifadesi genellikle inanç meselelerinde kimseye cebr uygulanmaması gerektiği şeklinde anlaşılmaktadır. Bu anlamın doğrulanması için bazı yakıştırmalar da yapılmaktadır. Bu anlayışa göre söz konusu ifade, artık uluslararası düzeyde kabul görmüş bir ilkeyi savunmaktadır; dinsel hoşgörü ilkesi... *lâ ikrâhe fî'd-dîni* ifadesine getirilen bu izah tarihsel açıdan da yerinde görünmektedir. Ehl-i Kitab, yani önceki vahiy metinlerine inananlar (özel anlamda Yahudi ve Hıristiyanlar), prensip olarak hiç bir zaman İslam'ı kabul etmeye zorlanmamışlardır. Bunlar sadece İslam'ın hakimiyet bölgesinde *(dâru'l-islâm)* yaşadıkları takdirde, Müslümanlar'ın otoritesini tanımakla ve bunun zahiri bir sembolü olarak özel bir vergi ödemekle yükümlüydüler. Bunun dışında geleneksel inançlarını sürdürme ve dini ibadetlerini yerine getirme konusunda serbesttiler. Hatta kendine özgü bir tür iç idareye bile sahiptiler.

Eski Arap putperestliğine tabi olanlara gelince, durum tamamen farklıdır. Bunlar Peygamber'in kurduğu cemaatin gücünü bütün Arabistan'da yaymasından sonra, güç kullanmak suretiyle İslam'ı kabule zorlanmışlar; daha doğrusu, Müslüman olmak ile Müslümanlar'ın hakimiyetine karşı savaşırken ölmek

---

*) "Sure, 2/256: *lâ ikrâhe fî'd-dîn* Toleranz oder Resignation?", *Der Islam* 45 (1969), s.299-300.

arasında bir seçim yapmak durumunda bırakılmışlardır (krş. 8. Enfâl/12; 47. Muhammed/4). Bu düzenleme daha sonra İslam Hukuku'nda kanuna bağlanmıştır. Bütün bunlar Kur'ân'ın *lâ ikrâhe fî'd-dîni* ifadesinin yukarıda yer verilen yorumuna açıkça ters düşmektedir. Putperestler (*muşrikûn)* pekala İslam'ı kabule zorlanmışlardır, tabii öldürülmeyi yeğlerlerse o başka...

Hal böyle olunca, başka bir anlam üzerinde durmak yerinde olur. Belki *lâ ikrâhe fî'd-dîni* beyanıyla asıl kastedilen, inanç konularında kimseye cebir uygulanmaması gerektiği değil, bilakis (yalın tebliğ yoluyla) kimseyi zorlamanın mümkün olmadığıdır. Bu tarz bir yorum 10. Yunus/99-100. âyetlere daha uygun düşmektedir: "**Rabbin dileseydi, yeryüzünde olanların hepsi birden iman ederlerdi** (veya: Eğer Rabbin istemiş olsaydı, yeryüzündekilerin hepsi birden iman etmiş olurlardı). **Şimdi sen mi insanları inanmaya zorlayacaksın** (*e-fe-ente tukrihu'n-nâse ḥattâ yekûnû mu'minîne*)? **Allah'ın izni olmadıkça kimse iman edemez. O, pisliği** (*rics*) **akılsızlara verir** (ve böylece dikkafalı kalırlar)." Krş. 12. Yusuf/103: "**Sen ne kadar arzu etsen de, insanların çoğunluğu mü'min değildir**" Bu iki pasajda, insanların inadından dolayı, Peygamber'in imana getirme çabasının büyük ölçüde akamete mahkum olduğu dile getiriliyor. Buna uygun olarak, *lâ ikrâhe fî'd-dîni,* kimseyi (sahih) imana zorlamanın mümkün olmadığı şeklinde anlaşılabilir ki, bu durumda söz konusu Kur'ân ifadesi hoşgörüyü telkin etmemekte, tam aksine teslimiyet ifade etmektedir. *lâ ikrâhe fî'd-dîni'* den, hemen peşinden gelen *qad tebeyyene'r-ruşdu mine'l-ğayyi* ifadesine geçiş de -burada teklif edilen izah tarzı isabetliyse- şu şekilde sağlanabilir: "(Birey hakikatı kabule hariçten zorlanamayacağına göre, buna giden yolu kendi bulmak zorundadır. Bu da zor olmasa gerektir. Zira,) **doğru** (iman) **yol**(u, İslam'ın tebliğ edilmesiyle, küfrî) **sapıklıktan** (ayırdedilecek derecede) **seçilir hale gelmiştir**.."

2. Bakara/256. âyetin yukarıda tartışmaya açtığımız anlamına katılan kişinin, *lâ ikrâhe fî'd-dîni* ifadesinin klasik anlamını da tamamen bir kenara bırakması gerekmez. Bugünkü

İslam dünyasında dini hoşgörü pekala layık olduğu yere sahiptir. Bu prensip son derece veciz *lâ ikrâhe fi'd-dîni* deyişinden daha özlü nasıl ifade edilebilirdi ki. Yalnız bu arada şu gerçeği unutmamak gerekir: İslam'ın ilk dönemlerinde bazı açılardan, bugünkünden farklı şartlar söz konusu idi ve henüz tam anlamıyla eksiksiz ve umumi bir dini hoşgörü için gerekli ortam mevcut değildi.

Kur'ân Tetkiki Üzerine*)

Tübingen Üniversitesi'nde Oryantalistik Bölümü'nün, yoğun olarak çalışılmış bulunan ve halen üzerinde durulan bağımsız araştırma alanlarından birisi de Kur'ân tetkikidir *(Koranforschung)*. Emekliliğimden (1968) sonrası da dahil, -1951 senesinde- buradaki öğretim üyeliği görevine atanmamdan sonra geçen yirmi yıl boyunca, kendime ait zamanın ekser bölümünü bu araştırma sahasında harcamış bulunuyorum. Bu itibarla, Kur'ân araştırmaları hakkındaki tebliğimi kendi bilimsel gelişim seyrime dair bir rapor halinde sunmama sanırım, müsaade buyurulur.

Doğal olarak, Oryantalistik bölümü bulunan bütün üniversitelerde Kur'ân ders olarak okutulmaktadır. Herhangi bir Arapça başlangıç kursuna katılan her üniversiteli, bu kursun sonunda bir seçme metinler kitabında Müslümanlar'ın Kutsal Kitabı'ndan alınma örnek metinlerle karşılaşma fırsatı bulur. Ben kendim 1920-21 Kış Yarıyılında Tübingen Üniversitesi'nde bir protestan ilahiyatı öğrencisi iken, İbranice'den hareketle kendi kendime Arapça öğrenmeye başlamış ve o zaman Kur'ân'ın tamamını orijinalinden okumaya azmetmiştim. Max Henning'in Almanca Kur'ân Tercümesi ve bir Arapça-Fransızca sözlük yardımıyla bir yıldan kısa bir süre zarfında bu hedefime

---

*) "Zur Koranforschung", *Deutsche Orientalistik am Beispiel Tübingens. Arabische und islamkundliche Studien* (Hrsg. von Gernot Rotter), Tübingen-Basel 1974, s.43-49 [Aynı yazı; Paret, *Shriften zum Islam* (Hrsg. von van Ess), Stuttgart 1981, s.206-212'de de yayınlanmıştır].

ulaştım. Yaptığım bu çalışma, müşkil pasajlarla dolu bu kitabı inceden inceye tanımak için hayli acemice bir denemeydi ve Kur'ân araştırmasıyla uzaktan yakından ilgisi yoktu.

Kur'ân araştırmasına, Arap ve İslam Dünyası'nda kadının durumu ile meşgul olduktan ve Kur'ân'daki ilgili metinleri daha yakından inceledikten sonra eğildim. O zaman, her ne kadar Avrupa dillerinde yayınlanmış pek çok Kur'ân tercümesi varsa da, orijinal metindeki belli başlı ayrıntıların farklı anlaşıldığını veya hiç anlaşılmadığını tespit etmiştim. Bu detaylara açıklık kazandırma gayretim esnasında, her anlam verme denemesinde mümkün olduğunca derine inmek, Kur'ân'ın başka pasajlarında yer alan benzer içerikli ifadeleri ve dilsel kalıpları sistematik olarak toplamak ve anlam verirken bunları da gözönünde bulundurmak gerektiğini gördüm. Böylece kendiliğinden, yeni bir bilimsel Kur'ân tercümesinin planı ortaya çıkmış oldu. "Der Plan einer neuen, leicht kommentierten wissenschaftlichen Koranübersetzung"[1] başlığı altında, bu projeyi ana hatlarıyla ortaya koydum. Richard Bell[2] 'in İngilizce Kur'ân Tercümesi, Edmund Beck[3] 'in 30. Rum sûresini tefsiri ve Regis Blachère[4] 'in Fransızca Kur'ân tercümesinin Giriş bölümünün yer aldığı cildinin yayınlanmasından sonra, *Grenzen der Koranforschung*[5] adlı çalışmamda konuyu yeniden ele aldım. Bu kez amacım, yeni bir Almanca Kur'ân tercümesi planımın doğruluğunu ispatlamak ve 30. Rum sûresinden

---

(1) *Orientalistische Studien* (Doğumunun 60. yılı münasebetiyle Bonn ve Tübingen döneminden öğrencileri tarafından hazırlanan Enno Littman armağanı) Leiden 1983, s.121-130. {Sözkonusu çalışma, bu kitaptaki ilk makaledir}.

(2) *The Qur'ân, Translated, with a critical re-arragement of the Surahs* (2 Cilt), Edinburgh 1937-1939.

(3) "Die Sure ar-Rûm (30)", *Orientalia* NS 13 (1994), s.334-335; 14 (1945), s.118-142.

(4) *Introduction au Coran,* Paris 1947; Tercüme 2 cilt halinde 1949 ve 1950'de yayınlanmıştır.

(5) *Bonner Orientalistische Studien,* 27. Kitap, Stuttgart 1950.

yaptığım çeviri denemesini tartışmaya açmaktı. Bunun üzerinden onbeş yılı aşkın bir süre **Tercüme**'nin[6], bir beş yıl da **Kommentar**'ın[7] basılı hale gelmesine kadar geçti. Kur'ân'la meşguliyetimin bir yan ürünü olarak 1957'de W. Kohlhammer Yayınevi'nin Cep Kitapları serisi arasında *Mohammed und der Koran*[8] çıktı. Bu kitabımın ufak bir kaç düzeltme dışında hiç bir değişiklik yapılmadan 1966'da ikinci, 1972'de üçüncü baskısı yapıldı. Bunlardan başka, Tübingen Oryantalistik Semineri'nde hazırlanmış ve doktora tezi olarak sunulmuş bulunan aşağıdaki çalışmaları da bu münasebetle zikretmek istiyorum:

Josef Kurt Sollfrank, *Spuren altarabischer Rechtsformen im Koran* (1962).

Renate Tietz (şimdiki adı: Jacobi), *Bedingungssatz und Bedingungsausdruck im Koran* (1963).

Eleonore Haeuptner (şimdiki adı: Rahimi-Laridjani), *Koranische Hinweise auf die materielle Kultur der alten Araber* (1966).

Friedrun R. Müller (şimdiki adı: Hau), *Untersuchungen zur Reimprosa im Koran* (1968).

Tercümeyi hazırlarken *Ṭaberî Tefsiri*[9] ile *Zemahşerî Tefsiri* 'ne[10] hemen hemen sürekli; *Beyḍâvî Tefsiri'* ne[11] ise yer yer başvurdum. Yerli rivayetler arasından bazı şüphe götürür anlam belirlemelerini aynen alıp kabullenen daha önceki Alman Kur'ân mütercimlerinin aksine, ben bu eserlerde yer alan külliyetli malzemeden ancak büyük bir dikkat göstermek suretiyle istifade ettim. Tercümede metnin temel anlam kapsamı; olduğu gibi, ilgili kesiti tebliğ ederken Muhammed'in kastettiği

(6) *Der Koran. Übersetzung*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1966.

(7) *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, aynı yer 1971.

(8) Stuttgart: Urbanbuch, Nr. 32.

(9) 30 cüzün 10 mücelled halinde neşredildiği 1321:1903 Kahire baskısı.

(10) 4 ciltlik 1337:1953 Kahire baskısı.

(11) 2 Ciltlik 1846-1848 Leipzig baskısı.

ve anlaşılmasını istediği şekliyle yansıtılmalıydı. Bu durum karşısında, metne anlam verirken, her bir âyet ve kesit için her hangi bir şekilde nazarı itibara değer bulduğum paralel pasajları tespit ettim. Kısmen mütecanis, kısmen farklı olan bu münferit ifade tarzlarını birbiriyle karşılaştırmak suretiyle bizzat Kur'ân'a başvurma konusunda özel bir itina gösterdim. Kıymetli delillerden meydana gelen bu tür bir malzeme herhalde ilk olarak bizim tarafımızdan, -yalnızca müstakil pasajlara açıklık getirmede değil- baştan sona ve sistematik olarak bir Kur'ân tercümesi için değerlendirilmiş oldu. İleride Kur'ân metniyle ciddi bir şekilde meşgul olacakların, -yine Kur'ân'da yer alan- bu iş için gerekli malzemeye kolayca ulaşabilmelerini sağlamak amacıyla, *Kommantar*'ıma özel bir tür fihrist (*Konkordanz*) ekledim: Burada her bir âyet için, ilgili âyetle arasında anlam bağı bulunan veya ilgili âyette yer alan bir ifadenin aynen veya benzer şekilde geçtiği diğer pasajlar gösterilmiştir. Bu deliller de kendi aralarında; üzerinde durulan âyetle mutabakatı en güçlü olan karşılaştırma metni en başta, tetabukun azaldığı metinler ise sırasıyla daha sonra gelecek şekilde düzenlenmişlerdir.

Geleneksel Tefsircilik'le, pür tarihsel yöntemi benimsemiş Kur'ân yorumculuğunun birbirinden ne denli farklı olduğunu evlilik ve Aile Hukuku'yla ilgili bir metin üzerinde göstermek istiyoruz; söz konusu metin 4. Nisa/2. vd. âyetlerdir. Bunu yaparken en ufak ayrıntıya kadar inmek durumunda kalacağız. 2. ve 3. âyetlerin şüpheye mahal verecek herhangi bir ilave olmaksızın harfî tercümeleri aşağıdaki gibidir:

2: **Yetimlere mallarını verin ve** (bu esnada) **kötü olanı iyi olanla değişmeyin. Onların mallarını kendinizinkine katarak yemeyin** (kelimesi kelimesine: Onların mallarını kendi mallarınızla birlikte yemeyin)! {Böylesi büyük bir günah olurdu}. 3: **Yetimler hakkında dürüst davranmamaktan korkuyorsanız, kadınlardan size yakışanı** (veya beğendikleriniz) **le ikişer, üçer, dörder evlenin. Eğer adil olmamaktan korkarsanız, o zaman bir tane veya sahip bulunduğunuz** (cariyeler) {yeter}!...

Haksızlık yapmaktan (veya büyük [ve geçindirmesi zor] bir aileye sahip olmaktan) **en iyi bu şekilde sakınabilirsiniz.**

2. Ayet kolayca anlaşılabilmektedir. İnananlar himayeleri altındaki yetimlerin mallarını zimmetlerine geçirmemeleri konusunda uyarılmaktadırlar. Ancak daha sonraları bir Müslüman için aynı anda dörde kadar nikahlı hanım ve sınırsız sayıda metres müsaadesi getiren 3. âyetin izahı o kadar kolay değil. Bir önceki "**Yetimler hakkında doğru davranmamaktan korkuyorsanız**" cümlesi ile onu takip eden "**size yakışan kadınlarla** (ما طاب لكم من النساء) **evlenin**" cümlesi arasında ne gibi bir anlam bütünlüğü kurulabilir?

Aynı sûrenin 127. âyeti bununla ilgili bir ipucu vermektedir. Ayet şöyle;

«**Senden kadınlar hakkında bilgi isteniyor. De ki: "Allah size onlar hakkında** (böylece) **bilgi veriyor. Ve kendileri için yazılmış** (öngörülmüş) **olanı vermediğiniz ve evlenmek istemediğiniz yetim kadınlar** (يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن)**hakkında Kitap'ta size okunanlar da** (bu konuda malumat vermektedir).(12) "»

3. Ayette, özellikle evlenebilecek durumdaki yetim kızlardan söz ediliyor olması muhtemeldir. Ancak, en azından Nisa sûresinin başlangıcı (10. yahut 14. âyete kadar olan kısım) 70 Müslüman'ın şehit düştüğü Uhud gazvesinden sonraki döneme ait olduğuna göre, Richard Bell'in 3. âyete getirdiği yoruma katılmak mümkün görünmektedir. Bell Nisa sûresinin tercümesine girişinde, 11-14. âyetlerdeki, ayrıntıya varan Miras Hukuku düzenlemelerine "tahminen Uhud'un hemen akabinde, sorunun taşıdığı aciliyetin sebep olduğunu" belirtmekte ve yetim kızların geçimini temin için bir araç olarak çok kadınla evliliğin tavsiye edilmiş olmasını da, aynı çerçevede ele almaktadır. Başka bir ifadeyle, 3. âyette -eğer metni doğru anlıyorsak- evlilik çağındaki yetimleri himayelerine almış bulunan erkek-

---

(12) Metni şimdi böyle anlıyorum; *Tercümem*'in de buna uygun olarak düzeltilmesi gerekir.

lere; bu yetimlerin haklarını yemektense, daha fazla geciktirmeden onları nikahları altına almaları öğütleniyor. "İkişer, üçer, dörder" ifadesi ise kesretten kinaye (*Richtzahlen*) olup, aslında çok evliliğin kaça kadar caiz olduğunu gösteren bir üst sınıra delalet etmemektedir. Burada vurgu, bir erkeğin bu şartlar altında ikinci bir (veya daha fazla) evlilik yapmasınadır, yoksa dörtten fazla kadınla evlenemeyeceğine değil.

3. Ayetin ilk bölümündeki şart cümlesine yukarıda verilen anlamı Tefsir literatüründe çok net bir şekilde görmek mümkün değildir. Ṭaberî'ye göre metin en iyi şu şekilde anlaşılabilir: «Yetimlerin mallarına el koymaktan bile çekindiğinize göre, hanımlarınıza adil davranma konusunda haydi haydi özen göstermeniz gerekir; bu yüzden sadece birden fazla en çok dört kadın (veya cariye) ile evlenebilirsiniz». Müfessirler genellikle dört kadın sayısının bir üst sınır anlamına geldiği görüşünden yola çıkmaktadırlar (Bazı rivayetlere göre İslam öncesi dönemde erkekler on taneye kadar kadın alıyorlarmış!). Max Henning'in çok kullanılan Kur'ân tercümesi de[13] 3. âyeti aynı şekilde, ilave evlilikler yapmaya teşvik olarak değil, çok evliliğin sınırlandırılması emri olarak anlamaktadır: "...**hoşunuza giden kadınlardan** (yalnız) **iki, üç veya dördü ile evlenin....**"

3. Ayet başka bir takım zorluklar daha içermektedir. Ayetin ilk bölümünde -metne doğru anlam veriyorsak- erkekler, velisi oldukları evlenme çağındaki yetim kızlar yararına ilave evlilikler yapmaya teşvik edilirken, âyetin ikinci bölümünde ise tam tersine, çok sayıda kadına eşit davranamayacaklarına kâni oldukları takdirde, kadın sayısını sınırlı tutmaları salık verilmektedir; ["**Ve şayet adil olmamaktan...** (yani çok sayıda kadına adil davranamamaktan) **korkarsanız, o zaman** (sadece) **bir tane veya sahip olduğunuz** (cariyeler) (yeter)!"]. Doğrusu buradaki kadınlara eşit davranılması talebi, daha sonra 129. âyetle kaydedildiği kadar katı değildir; ["**Her ne kadar sizin**

(13) Stuttgart 1960'da Annemarie Schimmel, Leipzig 1965'de, Kurt Rudolph {ve Ankara 1991'de H. Achmed Schmiede (DİTİB)} tarafından yeniden yayınlanmıştır.

bir o kadarında daha gözünüz olsa da, (aynı anda hanımınız olan) **kadınlara** (gerçek anlamda) **adil davranamayacaksınızdır. Siz yine de** (kadınlardan birini) **adeta boşlukta bırakırcasına tamamen ihmâl etmeyin!"**]. Bu durumda geriye, gerektiğinde tek bir hanım veya yalnız bir cariye ile evlenilmesi talimatı kalıyor. Böylelikle, önceki çok evlilik teşvikine zahiren ters düşen bir davranış tarzı önerilmiş oluyor. Hatta bu yüzden Bell, âyetin ikinci bölümünün, birinci bölümünden daha sonraki bir döneme ait olduğunu kabul etmiştir. Oysa bu kadar uzağa gitmeye hiç gerek yok. "**Ve şayet korkuyorsanız...**" yerine "**ama yine de korkuyorsanız...**" şeklinde tercüme edilecek olursa, bu ikinci şart cümlesinin hem lafzına, hem de manasına riayet edilmiş olur (Benim tercümemin de bu şekilde düzeltilmesi gerekir).

Bu 3. âyetteki ikinci cevap cümlesinin sonu {o halde bir tane veya sahip bulunduğunuz (cariyeler) ile yetinin}, zamanla tamamen yanlış bir yoruma meydan vermiştir. Ancak, söz konusu yorum hatası Tefsirler'e yansımaksızın kamuoyu ile sınırlı kalmıştır. "Sahip bulunduğunuz (cariyeler)" pasajında, öncesinde geçen çok evlilik imkanının aksine herhangi bir sayıya yer verilmemiş olması olgusundan, bir Müslüman erkeğin dörde kadar meşru hanımının yanısıra, sınırsız sayıda metres edinmeye mezun olduğu sonucunun çıkarılabileceği sanılmıştır. Gerçekte ise, söz konusu pasaj tam tersini ifade etmektedir. Her bir mü'min erkeğe en olumsuz şartlar altında -şayet hür bir kadının geçimini üstlenemeyecek durumdaysa- bir cariye ile yetinme imkânı tanınmaktadır. Bu 25. âyetin metninden kolayca anlaşılmaktadır: {"Sizden namuslu kadınlarla evlenebilecek kadar imkânı olmayanlar inanmış beslemelerinizle (*Magd*) (evlensin)...}*)

*) Bu ayet, Paret'in Kur'ân Tercümesinin 5. (1989) baskısından çevrilerek buraya eklenmiştir.

Metin Tenkidi Açısından Kullanılabilir Durumdaki Kur'ân Varyantları*)

Hiç bir din kurucusunun mesajı Muhammed'in tebliği kadar güvenli bir şekilde bugüne intikal etmemiştir. Bu son kitabî dinin kurucusu tarafından 610-632 yılları arasında tebliğ edilip, onun vefatından yirmi yıl sonra Osman mushafı aracılığıyla tespit edilen bu metinler, haklılıkla mevsuk olarak nitelenebilirler. Metnin ayrıntıları konusunda zaman zaman farklı görüş sahiplerinin bulunmuş olması bu durumu değiştirmez. Kıraat tarihinde derinleşip de, sessiz harflerden oluşan iptidaî yazı biçiminde sesli harflerin ve eş-biçimli sessizleri birbirinden ayıran nokta ve çizgilerin bulunmadığını; ayrıca imlâ konusunda farklı uygulamalar olduğunu görenler, bu durumun Kur'ân'ın okunması ve anlaşılmasında hiç bir karışıklığa yol açmadığına hayretle tanık olurlar. Yazıyla tespitin yanısıra, kesintisiz devam eden sözlü rivayet de, orijinal metnin süregelmesi için ikinci bir önemli garanti teşkil etmiştir. Ama her halükarda farklı varyantların mevcudiyetinde şüphe yoktur. Bu varyantların çoğu Osman'ın hilafeti esnasındaki redaksiyondan önceki döneme ait olup, diğerlerinin yanısıra İbn Mes'ud (ö. 653) nüshasına izafe olunurlar. Bunların dışında kalan varyantlar ise; yedi, daha sonra on ve nihayet ondört kari veya kıraat ekolü arasındaki farklar şeklinde ortaya çıkmaktadırlar. Ki bunlar 10. Yy'dan itibaren yerli bir bilim dalı olan kıraat ilmi (*'ilmu'l-qırâ'a*) bünyesinde, resmî metnin eşit ağırlıklı okunuş tarzları olarak kabul görmüşlerdir. Avrupa (ve Amerika) Oryantalizmi'nin temsilcileri, Kur'ân varyantlarını bir araya toplamak ve bunları tarihsel eleştiri yöntemiyle yorumlamak için çok çaba sarfetmişlerdi. (Nöldeke'den sonra) konuyu yeniden tartışmaya açan Goldziher'i; Arthur Jeffery, Gotthelf Bergsträßer, Otto Pretzl ve Edmund Beck izlemiştir[1] Gerçi

*) "Textkritisch verwertbare Koranvarianten", *Islamwissenschaftliche Abhandlungen. Fritz Meier zum 60. Geburtstag,* Wiesbaden 1974, s.198-204.

(1) Kaynaklar için bkz. *Encyclopaedia of Islam II, "kirâ'a"* maddesi.

August Fischer, ölümünden sonra yayınlanan bir makalesinde Bergsträßer ve Pretzl'in çalışmalarıyla ilgili olarak; Pretzl'in, ömrünün son yıllarında Kur'ân yazmalarına ve Kur'ân kıraatlarına artık fazla değer vermediğine dikkat çekmektedir. Fischer kendi payına bu kıraat tarzları meselesinin "büyük ölçüde, filoloji eğitimi almış Kur'ân araştırıcılarının, Osman nüshasının müşkilatlı pasajları üzerinde yaptıkları bir tahkik denemesinden başka bir şey olmadığı" kanaatini taşımaktadır[2]. Ama "büyük ölçüde" ifadesini basımda espase dizdirmiştir. Herşeye rağmen -az sayıda da olsa- bir grup varyant vardır ki, asıl metni tespit etmeye çalışırken bunlara da başvurulması gerekir.

Kur'ân Tercümem'de (Stuttgart 1966) ve onun bir parçası olan *Kommentar*'ımda (1971) prensip olarak (*Ḥafş 'an 'Âşım* kıraatına göre basılan) resmi Mısır baskısı Kur'ân ile yetinmiştim. Bunlarda ancak ender durumlarda varyantlara yer verilmiş veya tercüme edilmiştir. Bunu yaparken maalesef yeterince sistematik ve titiz davranmamışım. Kural olarak varyantları -mesela 5. Maide/6'da olduğu gibi asıl metni yansıttığını düşünsem bile- açıklamalar (parantez içine) ya da *Kommentar*'a atıyordum. Ama 12. Yusuf/ 110; 21. Enbiya/4 ve 112; 56. Vakıa/19'da bu prensibi ihlal etmişim. Daha önemlisi 2. Bakara/ 106 ile ilgili bir varyantı gösterirken, tıpkı Goldziher gibi,[3] Ṭaberî Tefsiri'nden alınma bir metindeki *nunsihâ'* yı *nensehâ* şeklinde yanlış okumak ve bunu, asıl varyant olan *nense'hâ'* yı ("Biz bir âyeti... ertelediğimizde") nakletmeksizin ("Biz bir âyeti... unuttuğumuzda" anlamına gelen) bir varyant olarak zikretmek suretiyle fahiş bir hata yapmışım. Hasılı, benim *Kur'ân Tercüme*'mde varyantlar üvey evlat muamelesi görmüşler. Bu eksikliği biraz olsun giderebilmek için, aşağıda -bana göre- özellikle dikkate değer, daha önce Bergsträßer ve Beck tarafından ele alınmış bulunan varyantlar üzerinde biraz olsun durmaya çalışacağız. Şayet her hangi başka bir kaynak

---

(2) *Der Islam* 28 (1948), s.5-6, 4. dipnot.

(3) *Richtungen*, s.24-25.

gösterilmemişse Bergsträßer'den yapılan iktibaslar onun (ve Pretzl'in) Nöldeke'nin *Geschichte des Qorâns* (1938)'ının 3. Cildi'nin 2. Baskı'sındaki açıklamalarından; Beck'ten yapılan iktibaslar bu bilim adamının 1945-1959 yılları arasında *Orientalia* dergisinin yeni serisinde çıkan ilgili araştırmalarından; Jeffery'den yapılan iktibaslar ise *Materials for the History of the Text of the Qur'ân* (Leiden 1937) adlı eserinden alınmış demektir. Hâleveyh ve İbn Cinnî ile, bu ikisinin Kur'ân-dışı kıraat tarzlarını topladıkları mecmualarının Bergsträßer neşri[(4)] veya tahkiki[(5)] kastedilmektedir. *Teysîr* ile Dânî'nin *Kitâbu't-Teysîr fi'l-Qırâ'ati's-Seb'i* 'si; *Muqni'* ile yine Dânî'nin *Kitâbul-Muqni' fî Resmi Maşâḥıfi'l-Emşâr*'ı;[(6)] *Neşr* ile İbnu'l-Cezeri'nin *Kitâbu'n-Neşr fi'l-Qırâ'ati'l-' Aşr*'ı[(7)]; *Ferrâ'* ile de Ferrâ'nın tefsiri *Me'ânî'l-Qur'ân*[(8)] kastedilmiştir.

5. Maide/60

Bu âyet, Beck tarafından haklı olarak çok ihtilaflı bir âyet olarak nitelenmektedir. -Ayetin büyük bir kontekse yerleştirilmesi bir yana (bkz. *Kommentar*, ilgili âyet)- asıl sorun *ve 'abede'ṭ-ṭâğûte* pasajındadır. Bu metin mutad olarak *men le'anehu'llâhu* ile başlayan yan cümlelerin sonuncusu olarak anlaşılmıştır. Ben de buna uygun olarak "ve putlara tapanlar" şeklinde tercüme etmiştim. İbn Mes'ud ve Übeyy'den nakledilen varyantlar da böyle bir anlamı doğrulamaktadır; *ve (-men) 'abedû'ṭ-ṭâğûte*[(9)] Yine bazı varyantlar da var ki; bunlara göre tartışmalı pasajı yeni bir fiil cümlesi olarak anlamak mümkün değildir. Bu varyantlara göre bu pasaj bir izafet terkibi olup, mef'ul konumundadır ve öncesindeki mef'ullere

---

(4) *Bibliotheca Islamica 7*, 1934.

(5) *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie*, 1933, 2.

(6) Her ikisi de Pretzl tarafından neşredilmiştir; *Bibliotheca Islamica 2* ve *3*, 1930 ve 1932.

(7) 2 cilt, Şam 1345.

(8) 2 cilt, Kahire 1966.

(9) Bergsträßer, s.66; Beck, 23, 1954, s.430; Jeffery, s.39, 129.

(*el-qıredete* ve *el-ḫanâzîre*) matuftur. Bu durumda şöyle tercüme edilebilir: "**Allah'ın lanetlediği; kızdığı; maymunlar, domuzlar ve puta tapanlar haline getirdiği** (kimseler)." Bergsträßer, "Die Koranlesung des Hasan von Basra"[10] adlı yazısında şunları dile getirmektedir: «*ve* ***'abede'ṭ-ṭâğûte*****: Zemaḫşerî**: *eṭ-ṭavâğît*; İthâf:[11] *ve'abde'ṭ-ṭâğûti*. Muhtemelen her ikisi de *ve 'ubde'ṭ-ṭâğûti*'nin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmıştır (***'ubd,*** *'abd* den *cem'u'l-cem'* dir, krş. el-A'meş *ve 'ubude*). Büyük ihtimalle Hasan (عبد) kelimesini ismi mef'ul olarak almış olmalı. Nitekim bu pasajda asıl kasdedilmiş olması gereken de budur (aynı doğrultudaki diğer kıraatlar ise; *ve 'ibâde, ve 'âbide, ve 'âbidî'ṭ-ṭâğûte* ve Hamza ve A'meş'in enteresan okuyuşları *ve 'abude* dir). Buna karşılık, yalnızca (pek de ikna edici olmayan); Allah'ın böylece günahkarları vb. putperets yaptığı şeklinde bir sakıncalı durum ortaya çıkmaktadır. İlk dönemlerde -İbn Mes'ud ve Übeyy'e ait *ve (-men) 'abedû* şeklindeki- bir düzeltme ile, daha sonraları ise anormal bir cümle yapısını gerektiren yukarıdaki harekeleme tarzıyla kaçınılmaya çalışılan işte bu sakıncalı durumdur» (Ayrıca bkz. Hâleveyh, s. 33-34; İbn Cinnî, s. 31; Teysîr, s. 100; Jeffery, s. 39. 129. 198. 216. 237 ve Zeyd b. Ali varyantı *ve 'ubbede'ṭ-ṭâğûte)*[12] Metnin özgün şeklinin nasıl olabileceği sorusuna cevap aranacaksa, Bergsträßer'in tercih ettiği kıraatı ciddi olarak ele almak gerekir. Ama içerikle ilgili sıkıntılar varlığını devam ettirecektir.

12. Yusuf/110 ve 21. Enbiya/88

Bu ikinci âyet Yunus kıssasının sonunda yer almaktadır: "**Bunun üzerine ona icabet ettik ve onu** (balığın karnında) **sıkıntıdan kurtardık. İşte biz inananları böyle kurtarırız** *(ve keẕâlikẹ nuncî'l-mu'minîne* Tercüme'mde [ilk baskı kastediliyor] "kurtardık" şeklinde yanlış çevrilmiş). Transkripsiyonu *nuncî*

---

(10) *Islamica*, 2 (1926), s.11-57.

(11) el-Bennâ', *İtḥâfu Fuḍalâ'i'l-Beşer fi'l-Qırâ'ati'l-Erba'ati 'Aşer*, (Mısır 1317, s.121)

(12) Jeffery, *RSO* 16 (1936), s.258.

şeklinde yapılan ve 10. Yunus/103'deki paralel pasajda iki nun ile yazılan bu fiil kalıbı, burada üç harften ibarettir: نجى = *n-c-y*. Harekeli metinde cim üzerine yazılan ikinci nûn buraya sonradan eklenmiştir (نُجِى). İbn Amir ve Ebu Bekir (*'an 'Âṣım)*'den *nuncî* ile eş anlamlı bir kıraat olarak *nuccî* rivayet edilmektedir[13] Bergsträßer burada basit bir yazım hatasının söz konusu olmadığını söylerken şüphesiz haklıdır. O buradaki ikinci nun'un benzeşmezlikten (daha doğrusu benzeşimden?) kaynaklanan bir hazfe maruz bırakıldığını kabul etmektedir. (Asım b. el-Accâc veya Meymûn) el-Cahderi'nin kıraati olan *nuneccî* esas alınacak olursa,[14] *nuneccî* nin *neccî* şeklinde kısaltılmış olduğu da söylenebilir. Bu, yazının iskeleti olan نجى'ye de, öncesindeki *ve necceynâhu mine'l-ğammi*'ye de daha uygun düşer (burada fiil *if'âl* babından değil, *tef'îl* babından gelmiş olur). Ama bu sadece ufak bir ayrıntı. Asıl mesele, yukarıda ilk sırada zikredilen 12. Yusuf/110. âyettir. Ayetin metni *Ḥafṣ 'an 'Âṣım* kıraatına göre şu şekildedir: (*ḥattâ izâ'stey'ese'r-rusulu (...) câ'ehum naṣrunâ fe-nucciye men neşâ'u...*) "**Nihayet peygamberler** (Allah'ın müdahale edeceği) **ümidini yitirdiklerinde onlara yardımımız geldi. Böylece** bizim (kurtarmak) **istediklerimiz *kurtarıldı*** (tıpkı 21. Enbiya/9'da olduğu gibi, istemek fiili burada da, mazi bağlamında muzari formunda kullanılmaktadır). **Ama günahkarlar topluluğundan azabımız geri çevrilmez**." Aynı نجى iskeleti[15] burada III. Tekil şahıs -Mazi (Geçmiş zaman)- Mechul (edilgen, *Passiv)* olarak okunmaktadır. *Teysîr*' in ifadesine göre (s. 130), Nafi ve İbn Âmir; *Neşr*'e göre[16] ise, İbn Amir, Yakub ve Asım böyle okumuştur. Ne var ki, diğer bütün kurra'dan *nuncî* kıraatı

---

(13) *Teysîr* {İstanbul 1930}, s.155; *Muqni'*, s.96, 97, 147, *Neşr*, II. 210 ve İbn Quteybe, *Te'vîlu Muşkili'l-Qur'ân*, {(ed. es-Seyyid Ahmed Saqr)} Kahire 1373/1954, s.39-40.

(14) Hâleveyh, s.92; bu şahıs hakkında bkz. Bergsträßer, s.7 (4. Dipnot), 167.

(15) *Muqni'*, s.97, 147; *Neşr*, II. 285.

(16) II. 285; krş. Ferrâ', II. 56.

rivayet edilmektedir (yalnız Kisai'den *nuneccî* okuyuşu rivayet olunur[17]). Bu rivayet aslında biraz fazlaca yakıştırmadır. Bergsträßer bunu doğru olması 'muhtemel' görmektedir[18]. Beck'in görüşüne göre, öncesinde geçen *câ'ehum naşrunâ* cümlesindeki muttasıl zamir *-nâ*, açıkça *n-c-y* 'nin *nuncî* veya *nuneccî* şeklinde okunacağına delalet etmektedir[19]. *fe-nuncî* veya *fe-nuneccî* ile başlayan cevap cümlesi, bu durumda Allah'ın tarih içerisinde duruma göre tekerrür eden davranış tarzını ifade etmektedir. "**İşte biz** (hep böyle kurtarmak) **istediklerimizi kurtarırız. Ama günahkar topluluktan azabımız geri çevrilmez.**" Ne var ki, bir noktayı hatırlatmadan geçemeyeceğiz: Bu şekilde anlam verilen cevap cümlesi burada, 21. Enbiya/88'de olduğu gibi *(ve-)kezâlike* ile değil, *fe-* edatıyla başlamaktadır. Bu edat ise, mahiyeti itibarıyla öncesine atıfta bulunmayıp, bir gelişmeye işaret etmektedir.

22. Hacc/36.

Burada Hacc esnasında kurban olarak kesilen develer sözkonusu edilmektedir (*budn*):.... *fe-'zkurû'sme'llâhi 'aleyhâ şavâffe*... "(Kurban edilmek üzere) **sıralanmış iken onların üzerine Allah'ın adını an!**" Lugatcilere göre *şavâffe* şu anlamlara da gelebilmektedir: "(ön)bacakları (birbirine bağlanmış halde) yanyana dururken, diz dize"[20] Ancak İbn Mes'ud (ve başkalarından) *şavâffe* yerine *şavâfine* kıraatı nakledilmektedir[21] Bergsträßer bu varyantla ilgili şu mülahazalarda bulunmaktadır: "Doğru kelime muhtemelen budur ve Osman nüshasında, (fâ, nûn ve sükûn ile (صوافن) şeklinde yazılması

---

(17) Hâleveyh, s.66.

(18) s.51; ayrıca bkz. s.114 (1. Dipnot).

(19) Beck ("Studien zur Geschichte der kufischen Koranlesung in der beiden ersten Jahrhunderten II", *Orientalia*) 19 (1950), s.332-333.

(20) bkz. *Lisânu'l-'Arab*, IX (Beyrut 1956), s.195 a; Lane, s.1694: "bacakları düz bir sıra haline koyulmuş olarak."

(21) Bergsträßer, s.70; Hâleveyh, s.95; İbn Cinnî, s.51; Jeffery, s.63 ayrıca bkz. s.148, 202, 211, 249 ve 281; Ferrâ, II. 226.

gereken) *şavâfîn* yanlış (olarak fâ'nın tenvini ile (صوافٍ) şeklinde) yazılmıştır." *şavâfiye* şeklindeki Hasan Basri varyantı için de şunları söylemektedir[22]: "(diğerlerinin yanısıra) bu *şavâfiye* okuyuşu, Ṭaberî ve Zemaḫşerî'de zikredilen *şavâfîn* kıraatının gramatik tashihi olsa gerek, ki onlara göre doğru olan budur. Burada kastedilen, İbn Mesud'un haklı olarak yer verdiği *şavâfînedir*. Bu ise aynı kelimenin munfasıl biçimi olan *şavâfîn* in yanlışlıkla muttasıl biçimde yazılmasıdır. *Şavâfîne* kelimesi *şafene* den ismi fâilin (*şâfîn*) mansub cem-i teksiridir (kuralsız çoğul). Aynı fiilin ismi faili, cem-i müennes sâlim (kurallı dişil çoğul) olarak (*eş-şâfinât*) 38. Sâd/31'de Süleyman'ın yarış atlarının tarifinde geçmektedir. Bu kelimeyi *Kur'ân Tercüme*'nde "ayağınaçabuklar" *(die* Leichtfüßigen*)* şeklinde çevirmiştim. Tam olarak anlamı "üç ayağı üzerinde durup, sadece dördüncü ayağının ucuyla yere dokunanlar"dır. Deve hakkında kullanıldığında 22. Hacc/36'daki *şavâfîne* "(ön ayaklarından biri bağlandıktan sonra kesilmeye hazır) üç ayak üzerinde dururlarken" anlamına gelmektedir[23]. Lane (s. 1703): « "Ön ayaklarından birinin baldırını koluna bağlamak suretiyle;" zira deve boğazlanırken böyle yapılır»[24] diye çeviriyor.

Bütün bunlar Bergsträßer'in, İbn Mes'ud varyantının doğru olduğu tahminini desteklemektedir.

24. Nur/27

Bu âyetin resmî metinde yazımı şu şekildedir: *yâ 'eyyuhâ'llezîne 'âmenû lâ tedḫulû buyûten ğayra buyûtikum hattâ teste'nisû ve tusellimû 'alâ ehlihâ...*

Burada zorluk çıkaran, *(ḥattâ) teste'nisû* ifadesine verilecek anlamdır. 33. Ahzab/53'de *'enise* fiilinin aynı babtan

---

(22) *Die Koranlesung des Hasan von Basra* 2 (1926), s.41.

(23) bkz. *Lisânu'l-'Arab*, IX. 195 a; XIII. 248 b/249 a.

(24) Konuyla ilgili olarak bkz. *Kitâbu'l-Fıqh 'alâ'l-Meẕâhibi'l-Erba'a* (II. Baskı) Kahire 1931, s.723 {Kahire 1939, I. 724}(*Kitâbu'l-'Aḍḥiye*, Şafiiler'e göre): يسن ان يكون الابل عند النحر قائمة معقولة رجلها اليسرى ; (Hanbeliler'de de aynıdır, s.724 {I. 725}).

(istif'âl) ism-i faili, benzer bir bağlamda kullanılmakta ve cümledeki karmaşık yapıya rağmen iyi anlaşılabilmektedir (**"Yemeği yiyince, sohbete heveslenmeksizin tekrar yolunuza gidin."**). *ve-lâ muste'nisîne li-ḥadîs*, yukarıdaki *ğayra nâẓırî 'inâhu*'ya matuftur) 24. Nur/27'deki *ḥattâ teste'nisû*'nun ne anlama gel- diğini tespit etmek ise oldukça güç. Ben kendi *Kur'ân Tercüme*'mde üç ayrı çeviriyi tercihe sunmuştum: **"gelmenizin uygun olup olmadığını sormadan"** (kelimesi kelimesine; "refâkat edip edemeyeceğinizi sormadan") ve **"orada biri olup olmadığını tespit etmeden;"** ancak ikisinin de sonuna birer soru işareti koymuştum. Ṭaberî tefsirinde *teste'nisû*, kısmen *teste'ẕinû* (izin istemeden) ile eş anlamlı alınmış, kısmen de "kişinin orada bulunduğunu hafifçe öksürerek vb. hissettirmesi" şeklinde açıklanmıştır (*el-'isti'nâsu't-tenaḥnuḥu ve't-tecerrusu ḥattâ ya'rifû 'en câ'ehum 'ahadun*). Gelgelelim İbn Mes'ûd'dan (aynı şekilde Ubeyy, İbn Abbas vd. den) şöyle bir kıraat rivayet edilmektedir: ... *ḥattâ tusellimû 'alâ ehlihâ ve teste'ẕinû*....

Burada *teste'nisû* yerine *teste'ẕinû* getirilmiş ve *ḥattâ*ya bağlı fiil cümleleri yer değiştirmiştir. Bu durumda metnin tercümesi şöyle olurdu: **"Ey mü'minler! Başkalarının evlerine, orada bulunanlara selam vermeden ve izin istemeden dalmayın!"**[25] Burada fiil cümlelerinin doğru tertibi üzerinde durmaya gerek yok. Ama *teste'nisû* yerine *teste'ẕinû* nun getirilmiş olması dikkat çekicidir; hele de bu, Said b. Cübeyr (ö. 714) ve hocası İbn Abbas (ö. 687 veya biraz daha geç) tarafından doğrudan doğruya yazım hatası olarak niteleniyor olunca: (*vehmun, saqaṭun, ḫaṭa'un mine'l-kuttâbi*)[26] Bergsträßer de oldukça yerleşik bir hatadan söz etmekte ve Osman nüshasındaki hataların mevzu bahis edildiği 3. sayfada; *teste'nisû* nun, *teste'ẕinû* nun yanlış yazılışı olduğunun rastgele söylenmediğine dikkat çekmektedir. *teste'ẕinû* kıraatı gerçekten kolay anlaşılır bir metin sunmaktadır. Yine de ben, daha zor okunuş olan

(25) Bergsträßer, s.70; Hâleveyh, s.101; İbn Cinnî, s.54; Jeffery, s.65, 149 202, 249, 295; Ferrâ, II. 249.

(26) bkz. Ṭaberî, ilgili ayet (XVIII. 109); Goldziher, *Richtungen*, s.32

teste'nisû nun öyle bir çırpıda 'yazım hatası' olarak değerlendirilmesini yöntem bakımından tamamen sakıncasız bulmuyorum.

27 Neml/25

Resmi nüshaya göre, âyetin başlangıç kısmını (*ellâ yescudû li'llâhi)* öncesindeki 24. âyete atfetmek nahiv bakımından oldukça zor (*vecedtuhâ ve qavmehâ yeşcudûne li'ş-şemsi min dûni'llâhi ve-zeyyene lehumu'ş-şeytânu 'a'mâlehum fe-saddehum 'ani's-sebîli fe-hum lâ yehtedûne*).

Kur'ân Tercüme'mde aradaki kopukluğu gözardı etmiş ve böyle yapmakla orijinal metni zorlamışım: ("... **ve** (Şeytan) **onları** (doğru) **yoldan öylesine çevirmiş ki, yola gelmezler • ve Allah'ın önünde secde etmezler**"). Oysa çevirinin takriben şöyle olması gerekirdi: "...**ve** (Şeytan) **onları, yola gelmeyecek şekilde yoldan çıkardı •** (Şeytan onları yoldan çıkardı ve onlara) **Allah'ın önünde secde etmemelerini** (emretti)." Bergsträßer bu ihtilaflı pasajın "bu ilginç ifade tarzı ve yazım biçimiyle müsbet bir talep içeriyor olması gerektiğini" belirtmektedir[27] İbn Mesud'dan nakledilen *hellâ tescudûne* kıraatı da bu anlama gelmektedir[28]. Bu kıraat Osman mushafındaki sessiz harflerden oluşan metnin, sonraki dönemlere ait, asıldan çok uzak bir düzeltmesi olsa gerek. Kisâi (ö. 805)'den rivayet edilen diğer bir varyant esas alınacak olursa bütün zorluk giderilmiş olur. Bu varyanta göre pasaj '*e-lâ yâ'scudû:* (ألا يا اسجدوا) şeklinde okunmalıdır; o zaman şöyle bir anlam vermek gerekirdi: "(Ama) **siz** (mü'minler, güneşe tapanların aksine) **Allah'ın önünde secde edin!...**"[29]

Kisâi'nin kıraatının tarihsel değeri hakkında değişik hükümler verilmiştir. Beck bu varyantı çok cüretkar bulmakta

---

(27) s.114 (1. Nolu Dipnot).

(28) Bergsträßer, s.71; Ubeyy ve A'meş'den rivayet edilen diğer varyantlar için bkz. Hâleveyh, s.109; Jeffery, s.69, 153, 323.

(29) *Teysîr*, s.167-168; *Neşr*, II. 323: Burada Kisâi'nin yanısıra Ebu Cafer (ö. 747) ve Ruveys (ö. 852)'in de adı geçmektedir; İbn Quteybe, *Te'vîlu Muşkili'l-Qur'ân*, s.172-173, 236.

ve ifadedeki zorakiliğin, bunun mutlaka Kisâi tarafından uydurulduğu şüphesi uyandırdığını söylemektedir. Aynı varyantı Bergsträßer de önceleri reddetmiş,[30] ancak daha sonra (bu Pretzl de olabilir?) bu varyant hakkında olumlu hüküm vermiştir[31]

Söz konusu pasaj için Kisâi'nin öngördüğü emr-i gâib sigasındaki varyant anlam bakımından sorun teşkil etmemektedir. Gramatik yapıya gelince, bir emrin *'e-lâ* ve onu izleyen *yâ* ile başlamasının eski Arapça'da delili çoktur. Ferrâ[32] (II, s. 290) ve İbn Ya'iş[33] delil olârak, el-Ahtal'dan bir beyit getirmektedirler. (ألا يا اسلمي يا هند هند بني بدر)[34] Ebu Ubeyde (ö. 825) bir başka delil olarak Zû'r-Rumme[35] 'den bir beyit getirmektedir. Manfred Ullmann, küçük Murakkış'ın bir şiirinde de aynı sözlerle başlayan bir beyit bulunduğunu göstermişti[36] Kisâi'nin varyantı imla açısından da doğru kabul edilebilir durumdadır. Pek alışılagelmiş olmasa da imkansız değildir; Zira, ياسجدوا ister istemez *yescudû* şeklinde telaffuz edilmektedir ve bu da o zamanın yetersiz Kur'ân yazısıyla pekala يسجدوا şeklinde (duyulduğu gibi) kısaltılmış olabilir. Tıpkı 20. Ta-Ha/94'deki يابن ام (yazımı: يبنؤم)'de olduğu gibi[37] Ancak ياسجدوا bir kere يسجدوا şeklinde yazılınca, bunu III. Çoğul şahıs-mansub

---

(30) *Verneinungs- und Fragepartikeln im Kur'ân*, Leipzig 1914, s.54 (4. Dipnot): "Anlam ve yapı bakımından buraya sadece *ellâ* = *li-ellâ* uygun düşer."

(31) *Geschichte des Qorâns*, III. 114 (1. Dipnot).

(32) II. 290.

(33) *Şerḥu Mufaṣṣali'z-Zemaḫşerî* (G. Jahn neşri), I. (Leipzig 1882), s.191.

(34) bkz. Beck ("Studien zur Geschichte der kufischen Koranlesung in den beiden ersten Jahrhunderten I", *Orientalia*) 17 (1948), s.338-339.

(35) *Mecâzu'l-Qur'ân* (F. Sezgin neşri), (Mısır 1381: 1962) II (1962), s.93-94.

(36) *Mufaḍḍaliyyât* 56,15.

(37) *Muqni'*, s.92; *Geschichte des Qorâns*, III. 30-52 (4. Dipnot).

(muzari) kabul edip '*ellâ*'daki lam'ı nun'a çevirmek (*en-lâ*) akla yatkın gelmiştir.

112. İhlâs/2'deki *şamed* İfadesi Üzerine*)

112. İhlas sûresi İslam'ın Allah inancının temel ifadesi olarak kabul edilir ve sûrede Hıristiyanlık'taki -Baba-Tanrı ve Oğul-Tanrı'nın yanısıra üçüncü unsuru Kutsal Ruh'un değil de, Ana-Tanrı olarak Meryem'in tamamladığı (bkz. 5. Maide/116)- *teslîs* akidesine karşı bariz bir tavır alma sözkonusudur. Muhammed'in sûreyi Hıristiyan Teslis öğretisine karşı böyle bir polemik maksatla irad etmiş olması imkan dahilindedir. Bu varsayımla, tartışmalı bir terim olan *şamed* için bu duruma uygun bir anlam ve tercümeyi tartışmaya açmak istiyorum.

Bu terim Kur'ân'da sadece söz konusu sûrenin 2. âyetinde ve Allah'ın sıfatı olarak geçmektedir. Kur'ân Tefsirlerinde terim için yapılan bazı tanımlamalar Allah'ın övgüye değer sıfatları repertuvarından alınma gibi görünmektedir.

Sistematik bakımdan düzenli bir müfessir olan Fahreddin Razi (ö. 1209)'nin de temas etmiş olduğu gibi, filolojik açıdan ciddiye alınabilecek, yalnızca iki anlam söz konusudur.

Şiir'den toplam beş beyit delil gösterilmektedir (bunların derlenmesini Manfred Ullmann'a borçluyum). Bunlardan ilki Varaka b. Nevfel'e isnad edilmektedir. Terimin tek Tanrı için kullanıldığı bu beyit, büyük bir ihtimalle yine 112. İhlas/2'ye dayanmaktadır; dolayısıyla kelimenin izahına hiç bir katkısı söz konusu olamaz. *Sebentâ* adında birinin anıldığı ikinci beyit ise kopuk bir şiir kesitidir. Bu da, bağlam kopukluğu nedeniyle zor anlaşılır durumdadır ve pek kullanmaya elverişli değildir[1] Geriye kalan üç beyitin hepsinde de *şamed, seyyid* (=efendi) kelimesinin (kafiyeli) sıfatıdır. Razi'nin kaydettiği iki izah tarzından biri buna oldukça uygun düşmektedir: "(İhtiyaç

---

*) "Der Ausdruck *şamad* in Sure 112, 2", *Der Islam* 56 (1979), s.294-295.

(1) *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut 1955, III. 259 a; *Tâcu'l-'Arûs*, II. 401-402.

ve sıkıntı anında) kendisine başvurulan kişi", daha doğrusu "ocağına düşülen kişi" veya kısaca "ihtiyaç anında yetişen" (*Nothelfer*) (*Kur'ân tercüme*'mde 112. İhlas sûresinin 1. notunda birinci derecede alternatif olarak gösterilmiştir). Zemahşerî (ö.1144)'nin açıklaması şöyle: (*eş-şamed: fa'al bi-ma'nâ mef'ûl min şamede 'ileyhi izâ qasadehû, ve-huve's-seyyidu'l-maşmûdu 'ileyhi fî'l- havâ'ici*); aslında Taberî (ö. 923)'ninkinin aynısı. Ancak *eş-şamed* ile *el-maşmûd* veya *el-maşmûd ileyhi* 'nin aynı anlama gelmesi bana şüpheli görünüyor.

Bu yüzden Razi tarafından zikredilen ikinci ihtimali bir kez daha mülahaza edeceğiz. *şamed* sıfatı için 'sıkı' ('gevşek', 'gözenekli'nin zıddı) anlamı da rivayet edilir, ayrıca 'som' (metal için), 'sağlam', 'çözülmez', 'ayrılmaz', 'bölünmez' gibi anlamlara da gelmektedir. Nesnel temel anlamıyla kelime, tabiatıyla Allah için kullanılamaz. Yanlış anlaşılmaları ortadan kaldıracak şekilde bunu da yine Razi tespit etmiştir. Başta Bizanslı Nikatas (842-912), hatta Ebu Qurrâ' (yaklaşık 720-825) olmak üzere Hıristiyan kelamcılar (*Kontroverstheologen*), yine *şamed* terimi münasebetiyle Müslümanlar'ı haksız yere, Allah'ı sabit bir gövde şeklinde tasavvur etmekle itham etmişlerdi. 'Sıkı' (*kompakt*) manası, Allah ile ilgili olarak olsa olsa mecazi anlamda kastedilmiş olabilir. Ancak bunda Hıristiyan Teslis öğretisine yönelik özel bir polemik görmek akla yatkın geliyor. 5. Maide/73'de şöyle deniyor: "**Allah üçün biridir, diyenler kafirdirler**", yine 4. Nisa/171'de: "**Ey Ehli Kitab! Dininizde aşırı gitmeyin ve Allah'a karşı hakikattan başkasını söylemeyin! Meryemoğlu İsa Mesih** (Allah'ın oğlu değil) **yalnızca Allah'ın elçisi, O'nun Meryem'e lutfettiği kelimesi ve O'ndan bir** Ruh'tur. **O** halde **Allah'a ve onun elçilerine iman edin ve** (Allah hakkında; O) **üç**(ün biridir) **demeyin!**... (Böyle şeyler söylemeye) **son verin! Böylesi sizin hakkınızda daha iyidir. Allah yalnızca bir tek Tanrı'dır. O'nun şanı yücedir! Çocuk sahibi olmak**(tan münezzehtir). **Gökte ve yerdeki** (her şey) **O'nundur.**" Allah'ın *şamed* (harfiyen 'som') olarak nitelenmesi, O'nun üç kişiliğe bölünemeyeceği, bilakis mutlak bir birlik

olduğu anlamına gelebilir. Bu yüzden, 1979 başında Grazer Verlag für Sammler'da yayınlanan kitapçığım *Der Koran*'da 112. İhlas sûresini aşağıdaki şekilde tercüme etmiştim:

De ki: O biricik Allah'dır. Baştan sona Tanrı(dır O). **O ne doğurmuş ne de doğurulmuştur. Ve kimse O'na denk değildir.** El yazmalarımda yine de 2. âyetten sonra parantez içerisinde bir soru işareti koymuştum. Ama bu, basım esnasında gözden kaçmış.

Rudi Paret, Tubingen

KAYNAKÇA

1. Ahrens, Karl, "Christlisches im Koran. Eine Nachlese", *ZDMG* NS 9 (1930), s.15-68; 148-190.

2. Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, Leipzig 1935.

3. Anderson, J.N.D., *Islamic Law in the Modern World*, New York 1959.

4. Andrae, Tor, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala 1926.

5. Arberry, Arthur Jeffery, {"The Qur'an Readings of Zaid b. Ali"}, *RSO* {16} (1936), {s.249-289}.

6. Arberry, *Materials for the History of the Text of the Qur'an* {İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Maṣâḥif*'ın başında} Leiden 1937.

7. Bâqıllânî, *el-İnṣâf* (ed. Zâhid el-Kevs̱erî - 'İzzet el- Aṭṭâr el-Ḥuseynî), Kahire 1369:1950.

8. Bauke, Hermann, "?", *RGG* 1 (1927), 2.Basım, s.1618?

9. Beck, Edmund, "Die sûre ar-Rum (30)", *Orientalia* NS 13 (1944), s.334-355; 14 (1945), s.118-142.

10. Beck, "Der utmanische Kodex in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts", *Orientalia* 14 (1945), s.355-373.

11. Beck, "Arabiyya, Sunna und Amma in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts", *Orientalia* 15 (1946), s.180-224.

12. Beck, "Die Kodizesvarianten der Amsar", *Orientalia* 16 (1947), s.353-376.

13. Beck, "Studien zur Geschichte der kufischen Koranlesung in den beiden ersten Jahrhunderten I-IV", {I: *Orientalia* 17 (1948), s.326-355; II: *Orientalia* 19 (1950), s.328-350; III: *Orientalia* 20 (1951), s.316-328; IV: *Orientalia* 22 (1953), s.59-78.}

14. Beck, "Die Zuverlässigkeit der Überlieferung von außer utmanischen Varianten bei al-Farrâ' ", *Orientalia* 23 (1954), s.412-435.

15.Beck, "Die b. Mas'ûdvarianten bei al-Farrâ' I-III", {I: *Orientalia* 25 (1956), s.353-383; II: *Orientalia* 28 (1959), s.186-205; III: *Orientalia* 28 (1959), s.230-256.}

16. Bell, Richard, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London 1926.

17. Bell, "Muhammad's Visions", *MW* 24 (1934), s.145-154.

18. Bell, "Muhammad and Previous Messengers", *MW* 24 (1934), s.330-340.

19. Bell, "The Development of Muhammad's Teaching and Prophetic Consciousness", *A public lecture delivered at the School of Oriental Studies*, Nov.16 (1934) (= *The S.O.S. Bulletin*, Cairo June 1935, s.1-9).

20. Bell, Mohammed's Call", *MW* 24 (1934), s.13-19.

21. Bell, "The Beginnings of Muhammad's Religious Activity", *Glasgow University Oriental Society, Transactions* 7 (1934-35), Glasgow 1936, s.16-24.

22. Bell, *The Qur'an. Translated with a critical re-arrangement of the Surahs*, Edinburgh 1937-1939.

23. Bell, *Introduction to the Qur'an*, Edinburgh 1953.

24. Bergsträßer, Gotthelf, *Verneinungs- und Fragepartikeln im Kur'ân*, Leipzig 1914.

25. Bergsträßer, *Die Koranlesung des Hasan von Basra*, Islamica 2 (1926), s.11-57.

26. Bergsträßer, *Die Geschichte des Korantextes* {*Geschichte des Qorans*'ın III.Bölümü}, Leipzig 1926.

27. Bergsträßer, {*Nichtkanonische Koranlesarten im Muhtasab des Ibn Ginni*}, *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie*, {München} 1933.

28. el-Beydâvî, {*Envâru't-Tenzîl*} (ed. Fleischer)

29. Birkeland, Harris, *The Lord Guideth. Studies on Primitive Islam*, Oslo: Aschehoug and Co. I Komm. (W. Nygaard), 1956 (*Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II.Hist.-Filos. Kl.* 1956, No:2).

30. Birkeland, "?", *OLZ* (1957), s.56-58; 248-250; 389-392.

31. Birkeland, "The Interpretation of Surah 107", *Studia Islamica* 9 (Paris 1958), s.13-29.

32. Birkeland, "Das Problem der Entstehung des Islams", *WG* {18} (1958), s.213-221.

33. Birkeland, *Muslim Interpretation of Surah 107*, Oslo 1958 (= *Avhandlinger utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II.Hist.-Filos. Klasse* 1958, No:1).

34. Blachère, Régis, *Introduction au Coran*, Paris 1947.

35. Blachère, {*Le Coran*, Paris 1947-50}.

36. Bloch, Alfred, *Vers und Sprache im Altarabischen-metrische und syntaktische Untersuchungen*, {Basel 1946 (*Acta Tropica Suppl.* 5)}.

37. Bonelli, {Luigi}, {*Il Corano*}, Mailand 1929.

38. Bouman, J., *Le conflit autor du Coran et la solution d'al-Baqıllani*, Amsterdam 1959.

39. Caetani, *Annali de l'Islam*,?

40. {el-Cezîrî, 'Abdurraḥmân}, *Kitâbu'l-Fıqh 'alâ'l-Meẕâhibi'l-Erba'a*, 2.Basım: Kahire 1931.

41. ed-Dânî, *Kitâbu't-Teysîr fi'l-Qırâ'ati's-Seb'* {=*Das Lehrbuch der sieben Koranlesungen*} (ed. Otto Pretzl, G. Bergsträßer), Bibliotheca Islamica 2, 1930.

42. ed-Dânî, *Kitâbu'l-Muqni' fî Resmi Maṣâḥifi'l-'Amṣâr* (ed. Otto Pretzl), Bibliotheca Islamica 3, 1932.

43. Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Qur'ân* (ed. Fuad Sezgin), {Mısır} 1962.

44. el-Eş'arî, *Maqâlâtu'l-İslâmiyyîn*,?

45. el-Ferra', *Me'ânî'l-Qur'ân*, Kahire 1966.

46. *Fıqh Ekber II*,?

47. Fischer, August, {"An-naǧm sûre 55.5"}, *Islamica* 5 (1932), s.198-210; 376-378.

48. Fischer, {"Grammatisch schwierige Schwur- und Beschwörungsformeln des klassichen Arabisch"}, *Der Islam* 28 (1948), {s.1-105}.

49. Goldschmidt, {Lazarus, *Der Koran. Aus dem Urtext wortgetreu übertragen*, Leipzig 1916; Berlin 1923}.

50. Goldschmidt, {*El Koran, das heisst Die Lesung. Die Offenbarungen des Mohammed*, München 1935}.

51. Goldziher, Ignaz, *Die Richtungen* {*der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920; 2.Basım 1952; 3.Basım 1970}.

52. {Goldziher}, "Ahl al-bait", *Enzyklopaedia des Islam*

53. Grimme, H., *Der Koran*, Paderborn 1923.

54. von Grünebaum, Gustave E., *A Tenth-Century Document*

of Arab Literary Theory and Criticism, Chicago 1950.

55. Guillaume, Alfred, "Where was al-Masjid al-Aqsa?", *Al-Andalus* 18 (1953), s.323-336.

56. el-Ḫâzin, {*Lubâbu't-Te'vîl*}, Bulak 1298.

57. Henning, Max, {*Der Koran. Aus dem Arabischen übertragen und mit einer Einleitung versehen*}, Reclam 1901; (ed. A. Schimmel), Stuttgart 1960; (ed. K. Rudolph), Leipzig 1965.

58. Henninger, Josef, *Spuren christlischer Glaubenswahrheiten im Koran*, Schöneck / Beckenried 1951.

59. Henninger, "Mariä Himmelfahrt im Koran", *NZM* 10 (1954), s.288-292.

60. el-Heysemî, İbn Ḥacer, *eṣ-Ṣavâ'iqu'l-Muḥriqa*, Kahire 1307.

61. Hirschfeld, Hartwig, *Beiträge zur Erklärung des Koran*, Leipzig 1886.

62. Hirschfeld, *New Researchs into the Composition and Exegesis of the Qoran*, London 1902.

63. Horowitz, Josef, *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*, Hebrew Union College Annual 2, Cincinnati 1925.

64. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig 1926.

65. Hurgronje, Snouck, *Versprcide Geschriften* I, Bonn-Leipzig 1923.

66. Hurgronje, *Het Mekkansche Feest*,?

67.?, *Der Islam* 20 (1932), s.2-13.

68.?, *Der Islam* 21 (1933), s.135-140.

69. {İbnu} el-Bennâ', *İtḥâfu Fuḍalâ'i'l-Beşer fî'l-Qırâ'âti'l-Erba'ati 'Aşer*,?

70. İbnu'l-Cezerî, *Kitâbu'n-Neşr fî'l-Qırâ'ati'l- 'Aşr*, Şam 1345.

71. İbn Cinnî, {*el-Ḫaṣâ'iṣ*} (ed. Bergsträßer), Bibliotheca Islamica 7, 1934.

72. İbn Ḫâleveyh, *Sammlung nichtkoranischer Koranlesarten* {*Muḫtaṣar fî Şevâẕẕi'l-Qur'ân*} (ed. Bergsträßer), Bibliotheca Islamica 7, 1934.

73. İbn Hişâm, {*es-Sîretu'n-Nebeviyye*} (ed.Wüstenfeld),?

74. İbn İsḥâq, {*Sîret*}, Kahire 1355:1936.

75. {İbnu'l-Manẓûr}, *Lisânu'l- 'Arab*, Beyrut 1955 / Beyrut 1956.

76. İbn Quteybe, *Te'vîlu Muşkili'l-Qur'ân*, Kahire 1373:1954.

77. İbn Sa'd, {*K. eṭ-Ṭabaqâtu'l-Kebîr* (ed. Eugen Mittwoch, Eduard Schau), Leiden 1917}.

78. İbn Ya'îş, *Şerḥu Mufaṣṣali'z-Zemaḫşerî* (ed. G.Jahn), Leipzig 1882.

79. {Joel, B.}, "sakina", *Enzyklopädia des Islam*.

80. Jomier, J., "La place du Coran dans la vie quotidienne en Egypte", *Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes* 15 (Tunus 1952), s.131-165.

81. Jomier, "Quelques positions actuelles de l'exegese coranique en Egypte revelees par une polemique recente", *Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire 1* (Kahire 1954), s.39-72.

82. Albert de Biberstein Kasimirski, {Paris 1832... Bièvres 1973}.

83. Ahmet Laïmèche, - Ben Daoud, {B., *Le Coran (lecture par excellence)*, Oran 1932}.

84. Lane, {E.William, "Über die Lexikographie der arabischen Sprache", *ZDMG* 3 (1849), s.90-108}.

85. Massignon, Louis, Y.Moubarac, *Abraham dans le Coran* (Takriz), Paris 1958.

86. {Massignon}, "ḳira'a", *Encyclopaedia of Islam*.

87. Montet, {Edouard, *Le Coran*, Paris 1949}.

88. Moubarac, Y., *Abraham dans le Coran*, Paris 1958.

89. en-Nesefî, {*Medâriku't-Tenzîl*} (Ḫâzin kenarında), Bulak 1298.

90. Nöldeke, Theodor, *Geschichte des Qorans* (ed. Schwally, Bergsträßer, Pretzl), Leipzig 1909, 1919, 1938.

91. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg 1910.

92. Nyberg, H.S., "al-Mu'tazila", *Enzyklopädia des Islam*.

93. Palmer, {Edward Henry, *The Qur'an*, Oxford 1880... Delhi 1965}.

94. Paret, Rudi, "?", *OLZ* (1957), s.56-58; 248.

95. Paret, "Y. Moubarac: Abraham dans le Coran" (Değerlendirme yazısı), *Der Islam* 35 (1960), s.148-151.

96. Patton, Walter M., *Ahmad ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden 1897.

97. Pautz, Otto, *Muhammeds Lehre von der Offenbarung*, Leipzig 1898.

98. Plessner, Martin, "Muhammed's Clandestine Umra in the Dhu'l-Qa'da 8 H. and Sura 17.1", *Festschrift für Giuseppe Furlani, RSO* 32 (1957), s.525-530.

99. Rahbar, Muhammed Daud, "The Challenge of Modern Ideas and Social Values to Muslim Society", *MW* 48 (1958), s.274-285.

100. Rahbar, *God of Justice. A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'an*, Leiden 1960 (Brill).

101. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Kahire 1327-30 / Kahire 1308.

102. Reckendorf, H., *Arabische Syntax*, Heidelberg 1921.

103. Reşîd Rıdâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Kahire 1328 / Kahire 1353.

104. Rudolf, Wilhelm, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgard 1922.

105. Rückert, {Friedrich, *Der Koran. Im Auszug übersetzt* (ed. August Müller), Frankfurt 1888; Tıpkıbasım: Hildesheim 1980}.

106. Rüling, J.B., *Beiträge zur Eschatologie des Islam*, Leipzig 1895.

107. Schacht, J., *Der Islam. Religionsgeschichtliches Lesebuch* 16, Tübingen 1931.

108. Schapiro, Israel, *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans*, 1.Cilt: Leipzig 1907.

109. Smith, Wilfrid Cantwell, "Some Similarities and Differences between Christianity and Islam", *The World of Islam. Studies in Honour of Philip K. Hitti*, London 1959, s.47-59.

110. Speyer, Heinrich, *Die biblischen Erzählungun im Qoran*, Graefenheinischen 1937 (?); Tıpkıbasım: Hildesheim 1961.

111. Spitaler, Anton, "Otto Pretzl. 20. April 1893 - 28.Oktober 1941", *ZDMG* 96 (1942), {s.161-170}.

112. es-Suyûtî - el-Mahallî, {*Tefsîru*} *Celâleyn*, Kahire 1308.

113. et-Taberî, {*Câmi'u'l-Beyân*}, Kahire 1321:1903.

114. Torrey, Charles Cutler, *The Jewish Foundation of Islam*, New York 1933.

115. *Vasıyyetu Ebî Hanîfe*, Haydarabad 1321.

116. Watt, W.Montgomery, *Free Will and Predestination in*

Early Islam, London 1948.

117. Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953.

118. Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford 1956.

119. Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane* {=*Miftahu Kunûzi's-Sunne*}.

120.?, *WI* NS 1, s.105.

121. {ez-Zebîdî}, *Tâcu'l-'Arûs*, {Mısır 1306}.

122. ez-Zemahşerî, {*el-Keşşâf*}, Kahire 1343-1344; Kahire 1337:1953.

123. Zettersteen, {Karl Wilhelm, *Korânen*...}, Stockholm 1917.

FARKLI KARŞILAŞTIRMA NÜSHALARI

46. Haydarabad 1342.

56. *Mec. Tef.*, Beyrut t.y.

73. (ed. M. es-Saqâ, İ. el-Ebyârî, A. Şelebî) Kahire 1375:1955.

77. (ed. Eugen Mittwoch, Eduard Schau), Leiden 1917.

89. *Mec. Tef.*, Beyrut t.y.

101. Tahrân, t.y.

112. Mısır t.y. Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye.

113. Mısır 1388:1968.

115. (Şerhu Ekmeliddîn), İstanbul 1289.

122. Beyrut 1366:1947.

KARMA INDEX

Ad 105, 130, 132
Ahmed b. Hanbel ..78, 79, 80, 81, 85, 108
Ahrens 155, 183
el-Âlûsî..................................139
Andrae 183
Arberry (Arthur Jeffery) .. 14, 121, 170, 171, 173, 183
Arius....................................109
Asım 173, 174

Bâkıllânî.....5, 77, 82, 83, 85, 106, 109
Beck 12, 155, 164, 170, 171, 172, 174, 178, 183, 186
Bell 12, 15, 50, 73, 86, 87, 96, 117, 133, 143, 151, 155, 164, 167, 168, 183, 184, 187
Bergsträßer 14, 96, 121, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 184, 185, 186, 187
Beyḍâvî 153, 165, 184
Birkeland. 87, 88, 89, 90, 91, 139, 140, 141, 142, 144, 184
Blachère.12, 15, 50, 73, 144, 151, 164, 185
Bonelli 37, 42, 185
el-Buḫari.................................145
Buhl.......................................116
Bultmann 15, 85

Caetani 15, 116, 185
el-Cahderi...............................173
Cebrail 84

ed-Dânî.............................171, 185

Ebû Bekr 48, 120, 173
Ebû Qurrâ ..22, 45, 48, 70, 72, 82, 86, 96, 99, 106, 122, 123, 139, 140, 142, 143, 144, 154, 160, 167, 184, 188
Ehl-i Kitab 102, 160
Ehl-i Sünnet 78, 80, 108, 109, 145
Eski Ahit....55, 64, 97, 98, 99, 134
el-Eş'arî.......................78, 80, 81
Ezher 115

el-Ferrâ' 172, 179, 185
Fischer 14, 121, 158, 159, 160, 170, 185

Gätje..33
Geiger 154
Goethe 96, 97
Goitein...................................144
Goldschmidt................37, 43, 185
Goldziher 170, 171, 185
Grimme.................42, 66, 73, 185
Grünebaum......................106, 185
Guillaume........91, 93, 94, 95, 186

Haeuptner (Rahimi-Laridjani) 164
Halefullah...............................115
Hamza 172
Hanbelilik...............................108
el- Hasan el-Başri 73, 76, 122, 175
Havazin 93, 129
Heilsgeschichte 30, 33, 57, 61, 64, 98, 129
heilsgeschichte 30, 129
Henning.......37, 41, 163, 168, 186
Henninger 155, 186
Hıristiyan(lık/lar)

10, 14, 15, 30, 31, 55, 56, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 102, 103, 109, 110, 126, 127, 135, 142, 144, 154, 155, 160, 179, 181
Hicret 47, 48, 69, 93, 94, 124, 139, 140, 141, 143
Hirschfeld........................154, 186
Horovitz 40, 96, 116, 130, 144, 155 186
Hud 45, 47, 48, 50, 51, 53, 67, 68, 102, 105, 130, 132, 133
Huneyn..................................129
Hurgronje.....47, 65, 86, 116, 117, 186

İbn Cinnî................171, 173, 186
İbn Hişâm..............................116
İbn Kullâb..........................80, 81
İbn Mes'ûd..............172, 175, 176
İbn Sa'd.........................187, 189
İbnu'l-Cezerî..........................171
İbrahim 45, 46, 47, 54, 55, 60, 64, 65, 66, 67, 71, 84, 90, 95, 117, 132, 142
İncil..........55, 62, 65, 84, 85, 132
İsa 20, 54, 55, 56, 60, 62, 63, 65, 85, 105, 108, 109, 110, 126, 127, 142, 181
İslam Hukuku...18, 111, 112, 118, 161
İslam-bilim......10, 11, 15, 24, 117
İsmail..............................54, 56, 66
İsra.......67, 69, 105, 123, 137, 154
İsrailoğulları.....49, 54, 63, 68, 84, 95, 130

Kabe................47, 65, 66, 71, 90
Kahire 31, 99, 114, 120, 122, 183, 185, 186, 187, 188, 189
Kasimirski..................37, 42, 187
Kelam(cılar) 30, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 101, 106, 107, 108, 109, 110, 114, 115, 150
Kıraat......................................169
Kitâb-ı Mukaddes.. 54, 55, 56, 58, 59, 62, 65, 70, 71, 97, 130, 154
Kratschkovskij................159, 160
Kristoloji....................62, 109, 110
Kudüs..........................92, 93, 95
Kureyş....................87, 90, 91, 93

Lahor..................................25, 115
Lane..................................176, 187
Lokman..............................142, 152

Massignon........................117, 187
Me'mûn....................................108
Mecelle....................................112
Medine. 13, 46, 61, 62, 63, 66, 67, 68, 69, 74, 75, 99, 100, 141, 143, 144
Medyen..............................130, 132
Mekke..46, 47, 55, 56, 58, 61, 65, 66, 68, 69, 71, 88, 90, 92, 93, 94, 95, 98, 99, 100, 105, 124, 128, 129, 130, 131, 132, 135, 136, 140, 141, 142, 143, 144
el-Menâr..............................73, 188
Meymun....................................173
Mi'râc....................................91, 92
Mihnet devri..........77, 78, 79, 80
Montet........................37, 42, 187
el-Muraqqış..............................179
Musa 45, 49, 51, 52, 54, 55, 60, 64, 67, 68, 84, 98, 105, 130, 132, 142
Mutezile....................79, 81, 108

Muzeyne....................................74
Müller (Hau)............................165
Müslim......................................144
Müşebbihe.................................83
Mütevekkil...............................109

en-Nafi......................................174
Nikatas 181
Nöldeke..15, 23, 37, 96, 116, 170, 171, 187
Nuh 54, 55, 60, 61, 65, 67, 98, 130, 131, 132, 133

ortodoks...........................82, 109
Oryantalizm (Doğu-bilim) 14, 23, 119, 170
Osman...... 4, 14, 16, 18, 77, 112, 120, 121, 122, 169, 170, 175, 177, 178
Osmanlı(lar) 18, 77, 112

Palmer 37, 39, 42, 146, 187
Paralel pasajlar 11, 12, 41, 44, 126, 160, 165
Patton 79, 108, 187
Pretzl...14, 96, 121, 170, 171, 178, 185, 187, 188

er-Râzî 76, 139, 180, 181, 188, 189
Rıḍâ...188
Ritter 10, 22, 78
Rudolph...........................155, 186
Rückert........................42, 43, 188

Schapiro..........................154, 188
Schwally........................37, 96, 187
Semud...............60, 130, 131, 132

Smith...............................110, 188
Sollfrank..................................164
Speyer.............................155, 188
Stieglecker...............................117
Süleyman..................................175

Şuayb.... 48, 67, 68, 130, 131, 132

eṭ-Ṭaberî 17, 50, 52, 73, 87, 121, 122, 123, 124, 139, 140,165, 167,171, 175, 176, 180, 188, 189
Tarihsel eleştiri 12
Tarihsel yöntem......................117
Tevrat 62, 63, 65, 84
Tietz (Jakobi) 164
Tor Andrae..............................116
Torrey 155, 188
Tunus......................113, 114, 187
Türk(iye) 4, 19, 20, 21, 26, 30, 31, 112, 113, 114

Ubeyy 177
Uhud................................129, 167
Ullmann.......................33, 179, 180

Vâqıdî 94
Varaqa 180

Watt 15, 78, 96, 117, 189
Weil..116
Wellhausen.................................93
Wensinck...........................78, 189
Wüstenfeld.......................116, 186

Yaqub 55, 64, 174
Yeni Ahit............59, 97, 156, 158

ez-Zemaḫşerî 17, 50, 123, 126, 139, 153, 165, 172, 175, 180